

PLATON ÖNCESİ FİLOZOFLAR

Friedrich Nietzsche



elyazmalarını derleyen
Paolo D'lorio

sunuş ve notlar
Paolo D'lorio
Francesco Fronterotta

çeviri
Nur Nirven



PINHAN

Felsefe

Friedrich Wilhelm Nietzsche



Platon-Öncesi Filozoflar

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900): Alman filolog, filozof, şair, piyanist ve bestekar. 20 cildi aşan külliyatı metafizik, Hristiyanlık, kültür, nihilizm, ahlak ve estetik alanlarına odaklanır. Burckhardt, Darwin, Goethe, Schopenhauer, Voltaire ve Wagner gibi isimlerden etkilenip Freud, Derrida, Foucault, Heidegger, Sartre gibi birçok önemli ismi etkilemiştir. Nietzsche'nin eserleri temelde modern Batı kültürünün ve ahlaki, siyasi, felsefi ve dini değerlerinin eleştirisini içerir.

Nur Nirven: İstanbul Üniversitesi'nde lisans, Yıldız Teknik Üniversitesi'nde yüksek lisans eğitimi aldı. Milliyet, Güneş, Akşam, Nokta gibi çeşitli gazetelerde ve dergilerde muhabirlik ve editörlük yaptı. Çeviriye 1985'te AFA Yayınlarında başladı. Türk Tarih Kurumu, Telos, Güncel, Say, T. İş Bankası Kültür Yayınları, Chiviyazıları, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları gibi çeşitli yayınevlerine kitap çevirileri yaptı. Çevirmenler Meslek Birliği üyesi.

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 40676

Kaynak metin: Friedrich Nietzsche, *Les philosophes préplatonicien*s
suivi de “*Les diadochai des philosophes*”, édition critique établie d’après
les manuscrits et présentée par Paolo D’Torio & Francesco Fronte-
rotta, traduit de l’allemand par Nathalie Ferrand, Editions de l’éclat
1994.

© Pinhan Yayıncılık, 2018
Türkçe çeviri © Nur Nirven, 2018

Birinci Basım: Ekim 2018

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Çeviri Editörü: Adem Beyaz
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Pinhan Yayıncılık: 182 Felsefe Dizisi: 49

ISBN: 978-605-9460-63-7

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu’nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

PLATON-ÖNCESİ FİLOZOFLAR

FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE

ÇEVİRİ: NUR NİRVEN



Nietzsche'nin "Platon-Öncesi Filozoflar" üzerine verdiği dersleri ve "Filozofların Silsileleri" metnini elyazmalarını esas alıp yayına hazırlayan, ekledikleri Giriş yazıları ve notlarla filozofun bu eserlerinin en güncel ve yetkin halini sunan Paolo D'Iorio ve Francesco Fronterotta'ya ve yayınevleri Eclat'ya Fransızca hazırladıkları bu edisyonu çeviri için temel alıp kullanmamıza karşılıksız izin verdikleri için minnettarız.

Pinhan

İçindekiler

Teşekkür	7
Bilim Ruhuyla Yaratılan Felsefenin Doğuşu	9
Chronologia Philosophorum	49
Elyazmaları	73

Platon-Öncesi Filozoflar

§ 1 1. Ders	83
Notlar	89
§ 2 2. Ders	95
Notlar	99
§ 3 Felsefenin Mitik Başlangıç Evresi	103
Notlar	109
§ 3 [devam] Felsefenin Gelişigüzel Özlü Sözlerle Başlangıç Evresi ¹	113
Notlar	117
§ 4 Σοφὸς ἀνὴρ'in [Bilge İnsan] Başlangıç Evreleri.....	119
Notlar	125
§ 5 Thales	129
Notlar	137
§ 6 Anaksimandros	143
Notlar	151
§ 7 Anaksimenos	157
Notlar	163

§ 8 Pythagoras	167
Notlar	177
§ 9 Herakleitos	183
Notlar	205
§ 10 Parmenides ve Selefi Ksenophanes.....	217
Notlar	233
§ 11 Zenon.....	241
Notlar	247
§ 12 Anaksagoras.....	249
Notlar	261
§ 13 Empedokles.....	269
Notlar	285
§ 14 Leukippos ve Demokritos	295
Notlar	307
§ 15 Pythagorasçılar	317
Notlar	327
§ 16 Sokrates.....	333
Notlar	343
Filozofların διαδοχαί'si [Silsileleri].....	351
Notlar	369
Kısaltmalar	381
Nietzsche Basımları.....	381
Diğer metinler	383
Antik Dönem Metinleri	384
Alıntı Yapılan Eserler.....	385

Teşekkür

Weimar'daki *Goethe-Schiller* Arşivlerinin ve Herzogin Anna Amalia Kütüphanesinin idaresine ve çalışanlarına teşekkürü borç biliriz; bize harika çalışma koşulları sundular, Nietzsche'nin elyazmaları kadar ölüm sonrası yayınlanan metinlerini de inceleyip mikrofimlerle fotoğraflama imkanımız oldu. Sayın Mario Carpitella'ya da ayrıca teşekkür ederiz; Colli-Montinari eleştirel baskısı için hazırladığı transkripsiyonları bizim üzerinde çalıştığımız ders metinlerinin transkripsiyonlarıyla karşılaştırmamıza kibarca müsaade etti.

Filolojik tespitlerinin dakiklığı ve kalitesi nedeniyle Amneris Roselli'ye de müteşekkirimiz. Metnin büyük bölümünü büyük bir sabırla yeniden okudukları için Luc Brisson, Walter Leszl ve Giuliano Campioni'ye; işbirlikleri için Claude Sokolovsky ve Célia Houdart'a; bu projenin tamamlanmasına "kendi tarzında" imkan sunduğu için Bernard Pautrat'a minnettarız.

Bu baskıyı Federico Gerratana'nın anısına ithaf ediyoruz.

Paolo D'Iorio. Francesco Fronterotta

Bilim Ruhuyla Yaratılan Felsefenin Doğuşu

Paolo D'Iorio

“Tiran, kendisi ve yakın dostları dışında hiç kimsenin
birey olmasına katlanmaz.”

1874'te Wagner hakkında Nietzsche

1. Bayreuth: 1873 Paskalyası

6 Nisan 1873'te Nietzsche'yle Rohde, Paskalyadan önceki bir haftayı Richard ve Cosima Wagner'le geçirmek için Bayreuth'a gittiler. Nietzsche, doğum gününde üstada ithaf etmek istediği henüz bitmemiş eserinin elyazmalarını da yanında götürdü. Sıradan bir eser değildi bu; Yunanistan'da felsefenin doğuşunu tasvir etmesi gereken bir kitabın üçüncü versiyonuydu.¹ Bu proje Demokritos, ve Platon-öncesi filozoflarla ilgili incelemelere uzun bir aşinalığın meyvesiydi, Nietzsche'nin felsefe eğitiminin kaynaklarına kadar gidiyordu.

Nietzsche'nin 1866 yazında okuduğu Friedrich Albert Lange'nin *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [Materyalizmin Tarihi ve Şimdiki Öneminin Eleştirisi] adlı eseri genç öğrencinin doğa bilimlerine ve pozitivist felsefelere ilgisini uyandırmıştı. Aynı zamanda kitap onu metafiziği reddetmeye teşvik etmişti; Schopenhauer'in metafiziği, kavramsal poetikanın kurucu değerini ko-

¹ “Kitabım geliyor, ‘Tragedya’ya benzeyen bir biçim alıyor. Belki ona ‘kültür hekimi olarak filozof’ adını vereceğim. Wagner’e gelecek doğum gününde bununla sürpriz yapmak istiyorum” (Gersdorff’a bir mektuptan, 2 Mart 1873). Bu edebiyat projesinin farklı yazımları için aş. bkz. “Elyazmaları”, s. 73.

rumasına rağmen buna dahildi². Fakat Lange'nin bu kitabı onda özellikle bir Demokritos hayranlığı uyandırmıştı. Nietzsche, Demokritos'ta bilimsel bilginin gelişme koşullarını vazeden, bilimin kesinliğini varoluşsal ve etik dürtüye de dönüştürebilen bir felsefenin temsilcisini görüyordu: "Demokritos çoğunluğun ve kendinden önceki filozofların yaşamını reddetmişti. Ona göre, insanların üzüntüsü ve ıstırapı bilim dışında yaşayanlardan, özellikle de tanrılardan korkanlardan ileri geliyordu."

1866-1868 tarihli defterlerin yapraklarını karıştırırsak, antik dönem uygarlığının bu büyük figürüyle ilgili düşüncelerle dolu olduğunu görürüz. "İlk defa Demokritos bütün mitik öğeleri kesin biçimde dışlar. O, ilk akılcıdır." "Yunanlar arasında bu *bilimsel karaktere* ilk o ulaştı, zor bir durumda kalıp *deux ex machina*'ya başvurmaksızın, fenomenlerin çokluğunu *bütünsellik*le açıklama dürtüsüyle yaşadı." Demokritos, dünyanın kökenini ve oluşumunu, Kant ve Laplace kaynaklı bulutsu gökcismi teorisindeki gibi, bir girdap, bir *dívnē* hipoteziyle açıklar.³ Atomcu felsefe görünüşteki katılığıнын ötesinde, poetik bir boyutu açığa vurur: "Atomculuğun kendinde ve kendi için olağanüstü bir poetikası vardır. Birçok hareketle düşen ve bu düşüşte girdap oluşturarak birbirine geçen çeşitli cisimciklerin ebedî yağmuru." Demokritos "heykel kadar soğuk görünen ama gizli bir alev gibi yanan güzel bir Yunan karakteridir."⁴

1867'de Nietzsche, Demokritos'a atfedilen yazılar konu-

² Nietzsche'nin eleştirileri sayesinde iyi bildiğimiz Lange okuması konusunda şu eserlere başvuruyoruz: M. Montinari, *Nietzsche*, [Che cosa ha veramente detto, c. LV], Roma: Astrolabio-Ubaldini 1975, s. 50-53; J. Salaquarda "Nietzsche und Lange", *Nietzsche Studien*, 7 (1978); ve Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin-New York: de Gruyter 1983.

³ Bkz. BAW, 3, 349; 4, s. 63; 3, s. 348; 3, s. 332. Kant-Laplace teorisini bilimsel düşüncenin zirvesi ve bilimle felsefenin buluşma noktası olarak düşünmek Nietzsche'nin bu tefekkür anının belirgin özelliğini oluşturan bir fikirdir. Daha sonra göreceğimiz gibi, Nietzsche bazı Yunan düşünürlerinin öğretilerinde bu teoriyi öngördüklerini kabul ediyordu. Buna karşın, Schopenhauer'in Laplace-Demokritos paralelliğini önceden kurduğunun ayrıntılı bilgileri için aş. bkz. s. 312.

⁴ BAW, 3, s. 332 ve 3, s. 349.

sunda filolojik bir inceleme yapmaya başladı; bunu minnet nişanesi olarak Lange'ye göndermeyi düşündü.⁵ Ne var ki inceleme müsvedde halinde kaldı. Fakat Platon-öncesi filozoflar düşüncesi gelecek yıllarda Nietzsche'nin zihinsel meşguliyetinin temelini oluşturmaya devam etti. Aslında Diogenes Laertios'un kaynakları, dolayısıyla, Yunan düşünürlerin metinlerini yeniden yapılandırmaya dair hassas problemler parlak filoloğun belli başlı araştırmalarının konusu ve Basel Üniversitesinin genç hocasının derslerinin malzemesiydi. Üniversite hocalığının ilk yılında Nietzsche, Platon-öncesi filozoflar dersinin duyurusunu yapmıştı (1869-1870 kış yarıyılı).⁶ Daha sonra Wagner'le ilişkilerinin gittikçe sıkılaşmasıyla sanata ilgisi felsefeye ilgisinin önüne geçti. *Tragedyanın Doğuşu*'nun basımından ve *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* adlı konferanslardan sonra ancak Platon-öncesi filozoflar konusunda bir ders dizisi vermeyi üstlenebildi. Takvim, 1872 ilkbaharının başını gösteriyordu.

Haftada üç saat ders boyunca Nietzsche, öğrencilerine Yunan felsefesinin kökeni konusunda büyük bir fresk çizdi. Platon-öncesi düşüncenin gelişimini burada, Demokritos'un atomculuğuyla zirve yapan, doğaya dair bilimsel ve mekanik vizyonun aşamalı biçimde özümsemesi olarak ortaya koydu. Nietzsche için antik dönem Yunan filozofları tecrit edilme ve

⁵ "Sırf yazarı tanımaya adadım kendimi ve Demokritos'la ilgili çalışmamı minnet nişanesi olarak ona göndereceğim" (Gersdorff'a bir mektuptan, 16 Şubat 1868); bu, arkadaşına *Materyalizmin Tarihi...* kitabını okumasını önerdiği ünlü mektuptur: "Adında duyurulandan daha çoğunu veren bir kitap, hakiki bir hazine, okunmalı ve üzerinde düşünülmeli." Demokritos'la ilgili yazma isteği geçen yıla dayanıyordu ve 26 Eylül 1867 tarihli mektubunda Ritschl'e bunun haberini veriyordu; deneme Ritschl'e ithaf edilmiş bir derlemede basılmalıydı (bkz. Gersdorff'a bir mektuptan, 24 Kasım – 1 Aralık 1867). Defalarca sekteye uğrayan bu çalışma 1868 aralık ayında yeniden başladı (karş. Rohde'ye bir mektuptan, 9 Aralık tarihli).

⁶ Aslında, İsviçre'nin küçük üniversitesinin öğretim gereklerine saygı gösterse de Nietzsche gerçekte sanata ve felsefeye ilgisinden vazgeçmez. Filolojiyi entelektüel gelişiminin gerekleriyle uzlaştırmamanın yolunu arar: "Gelecek yıllarda vereceğim derslerin programını yapıyorum: Dakiklikle bilmek istediğim veya bilmem gereken bütün konuları ele alacağım. Kuşkusuz en büyük yararı ben sağlayacağım [...] Gelecek yarıyıl Platon-öncesi filozofların tarihini anlatacağım [...]" (Rohde'ye bir mektuptan, 1869 temmuz ayının ortası).

toplulukla çatışma pahasına mitten bilime geçmeyi, hakikat için, *kendi* hakikatleri için yaşamayı bilen olağanüstü bireylerdi.

Rönesans döneminin İtalyan ressamaları tarzındaki bu freskte Nietzsche, antik dönem filozoflarının bulanık silüetlerine çağdaş bedenler ve yüzler verdi. Aslında, ders metinleri Yunan filozoflarıyla modern felsefenin ve bilimin temsilcileri arasında az çok belli benzerliklerle doludur. Nietzsche'nin gözünde, Platon-öncesi filozoflar, felsefî düşüncenin bütün muhtemel biçimlerinin hakikaten vücut bulmuş halleriydi; ama Yunan düşüncesinin kalıntılarını aydınlatmak için gereken ışığı ona sağlayan, çağdaş kavramlardı.

1872 yılının sonunda dersler bitince Nietzsche bu konudaki düşüncelerinin peşinden gitti. "Yunanların tragedya çağında felsefe" üzerine bir kitap çıkarmayı düşünüyordu; bu, Bayreuth *Kultur*'unun ortaya çıkışına adanacak ve trajik sanat konulu kitabın muadili olacaktı.⁷ Fakat bilimin yardımıyla mitin aşılmasını kutlayan bir destan ve Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda açıkladığı sanatçı metafiziği nasıl uzlaştıracaktı? Zira Nietzsche, bilim topluluğunu ve onun ayrışma kuvvetini korumak amacıyla bu eserde mitik bir temeli yeniden atmak gerektiğinde ısrarcıydı. Metafiziğin *sanatsal* ve kurucu değerine dayanan Lange, materyalizm ve kesin bilimler tutkusunu "idealin bakış açısı"yla uzlaştırmayı başarmıştı. Onun yanı sıra Nietzsche de metnini tekrar tekrar ele almayı hiç aksatmaksızın bu imkânsız senteze ulaşmaya çalışıyordu. Dolayısıyla, 1873 kışının defterlerinde bu proje, zorluklar, belirsizlikler, farklı adlar ve değişen ışık altında belirliyordu.

Ölüm sonrası yayınlanan bu döneme ait fragmanlar Yunan topluluğunda felsefi bir dehanın işlevini belirlemeye çalışır; aslında -çağdaş dile çevirirsek- Bayreuth *Kultur*'unun geleceğinde Nietzsche'nin konumunu belirlemeye çalışmaktır bu. Wagner'in gençlik projelerinden giderek uzaklaşan ve ön-

⁷ Karş. Rohde'ye bir mektuptan, 20/21 Kasım 1872: "Ayrıca gelecek kitabımı Bayreuth anısına çıkarmayı düşünüyorum." FP 19[214] 1872-1873 içinde, *Yunanların Tragedya Çağında Felsefe* kitabının adı ilk kez geçer ve bu isim yeni bir Bayreuth kitabı projesine verilmiş gibidir.

ceki yıl Bayreuth tiyatrosunun ilk taşını koymaya katılan öğrenci topluluğundan gayet ayrıışan bir *Kultur*... Mesele, Bayreuth *Kultur*'unun geleceğinde felsefi dehanın yerinin olup olmadığını bilmektir.

Nietzsche 1873 Aralık ayında Cosima'ya Noel hediyesi olarak gizemlerle ilgili bazı pasajlar içeren *Yazılmamış Beş Kitaba Beş Önsöz*'ünü gönderdi. Bu önsözlerin sonuncusunda ("Homeros'ta Didişme") -"eşyanın doğal düzenine" göre ve "modern anlamda dehanın ayrıcalığına" karşı- "doğru bir ölçünün sınırları içinde müteakabil biçimde kalıp birbirlerini eyleme teşvik etmekle yükümlü birçok dehanın yaşadığı" topluluk için gereken birlikte varoluş görüşü vardır. Ayrıcalıklı egemenlikten korkan ve "dehaya karşı korunmanın yolu olarak ikinci bir deha" talep eden Yunanın didişme kavrayışı bunu ifade ediyordu. Geleceğin topluluğunun, antik dönemin Yunan polisinin yeniden doğuşunun gerçekleşeceği yer Bayreuth olacaksa, Nietzsche müzik dehasının tiranca ayrıcalığına karşı felsefe dehasının arenaya inmesini arzuluyordu.

Kitabının ilk kısmı Paskalyada basıma hazırды. Nietzsche Wagner'in fikirlerini almak amacıyla onu Bayreuth'a götürdü. Bu defa Wagnerci bir propaganda metni söz konusu değildi. Bu eser, Bayreuth *Kultur*'unda kendisi ve felsefe için özerk bir alan kazanma denemesi olmalıydı. Peki Üstadın görüşü ne olacaktı?

Nietzsche, elyazmaları kolunun altında, Dammelle'deki evin eşiğini aştığında düşünceleri böyleydi. Yola çıkmadan bir gün önce Malwida'ya, "Bayreuth'ta cesarete ve sakinliğe ulaşacağımı, bütün haklarımı yeniden pekiştireceğimi umuyorum" yazıyordu.

2. Eskiler ve Modernler

"Nietzsche Hocanın İlginç ve Yeni Çalışması"nı (Cosima, *Günlük*, 7 Nisan 1873) Wagner ve Rohde çiftleriyle beraber okumadan önce, aslı projesinin karakterlerini keşfetmek ve metnin oluşumu sırasında yaptığı değişiklikleri algılamak amacıyla, bu filolog ve filozofun çalışma odasına göz atma imkanı sunalım şimdi kendimize. Antik dönem kaynaklarına ve eleştirel edebiyata zengin ve özenli göndermeleriyle Pla-

ton-öncesi filozoflar dersleri, Nietzsche'nin çalıştığı tarihsel, filolojik ve felsefi malzemenin doğasını anlayacağımız temel metni oluşturur. Bunlar Nietzsche'nin giriştiği, Yunan düşü- nürlerinin biyografilerini ve öğretilerini yeniden yapılandır- mayı bütün derinliğiyle bize gösterir.

2.1. διαδοχαί

Ders metinlerini okurken ilk dikkat çeken şudur: Filozof- ların silsile şeklinde birbirini izlediği geleneksel olarak kabul edilir. Nietzsche o tarihte epey yaygın bir fikir olan, Sokrates- öncesi filozofların okullar halinde bir araya gelebildikleri ve bir διαδοχαί ile birbirine bağlandıkları, yani öğrencinin hoca- nın halefi olduğu fikrini kabul etmez. Bugün de hâlâ ucu açık olan bu tartışmada Nietzsche'nin tarafını tuttuğu filolojik ar- gümanların ayrıntılarının peşine düşmeden -bu konuda Fran- cisco Fronterotta'nın *Chronologia philosophorum* eserine ve eleş- tiri mekanizmamıza başvururuz- yalnızca birkaç felsefi gö- rüşte bulunmak istiyoruz.

İlk olarak, Rohde'nin henüz basılan bir makalesinden esin- lenen Nietzsche, Pythagoras'ın felsefesini atomculardan son- raya, Platon'dan önceye yerleştirir⁸. Sonra, bu defa kişisel bir varsayımın peşinden giderek İonyalı διαδοχί'nin doğrulu- ğunu sorgular. Böylece, Sokrates-öncesi felsefenin gelişimini (açıkçası Schopenhauer'den alınan kavramlara göre) iki hare- kete ayırır. Birincisi *Was* [Ne] yani dünyayı meydana getiren öz üzerine spekülasyonlarla ilgilidir: Anaksimandros'un selefi Thales ve Parmenides'in selefi Ksenophanes'le birlikte, Anak- simandros, Herakleitos, Parmenides. Asli maddenin *evrimi*yle ilgili olan *Wie* [Nasıl] teorileri ikinci harekete aittir: Anaksa- goras, Empedokles, Demokritos.

Birinci ve ikinci hareketin arasında bir ara çizgi işlevi gö- ren kişilik Anaksimenes'tir. Havanın yoğunlaşması ve seyr- relmesi teorisi onu Parmenides'in halefi yapar. Parmenides, *Doğa Üzerine* şiirinin ikinci bölümünde Birin metafiziğini bir

⁸ E. Rohde, "Die Quellen des Jamblich in seiner Biographie des Pythagoras", *Rheinisches Museum* 26 (1871), s. 554-576 ve 27 (1872), s. 23-61, Rohde'ye yaz- dığı 11 Haziran 1872 mektup.

kenara bırakarak döneminde yayılan doğalcı dünya görüşlerini ele aldı ve toprak/ateş, sıcak/soğuk, yoğun/seyrekleşimi öğretisini daha kabul edilebilir tarzda ortaya koydu. Nietzsche'ye göre, Parmenides'in temel varlık ve var olmayan düalizmini sezmeden önce ifade ettiği bu teoriyi Anaksimenes yeniden inceledi ve asli maddenin ısınıp soğumasından başlayarak onu yeniden yorumladı.⁹

Dolayısıyla doğrudan Anaksimandros'un felsefesinden gelen Anaksimenes değil – Nietzsche'ye göre çağdaş olan Herakleitos ve Parmenides'tir. Herakleitos'un fiziksel monizmi ve Parmenides'in mantıksal-metafiziksel monizmi aynı probleme son derece zıt yanıtlar verir: Bu problem, selefleri Anaksimandros'un ortaya attığı ἀπειρον-fenomen düalizmi problemidir. Böylece kronoloji, Nietzsche'ye göre, "sistemler tarafından doğrulanır."¹⁰

2.2. Rönesans Freski

Derslerin başka bir belirgin özelliği çağdaşlığa sürekli gönderme yapmasıdır. Nietzsche antik döneme modern bir gözle bakar ve çağdaş dünyayı da Yunan'ın bakışıyla görür. Wagner'in estetik teorilerinin filolojiyle bulaşması *Tragedya'nın Doğuşu* adlı "kentauros"u yaratır, burada Aiskhylos'la Richard Wagner, Bayreuth *Kultur'*uyla Yunan kültürü birbirlerini aydınlatırlar. Bu defa Nietzsche Platon-öncesi düşünce fragmanlarıyla kendi döneminin genel öğretilerini, felsefe (ve bilim) akımlarını ilişkilendirmeye çalışır. İki durumda da geçmişin incelenmesi şimdinin karşısında kavgacı ve paradigmatik bir değer kazanır.

Antik dönemin her bir figürü modern bir felsefi konumu somutlaştırıp kimi zaman da bir çağdaşın maskesi haline geldiğinden, Platon-öncesi filozoflarla karşılaşma felsefi düşüncenin *mümkün modellerinin* tipolojisi ve çağdaş felsefe biçimlerinin analizi olarak yorumlanmalıdır.

Bir fragmanda şunu okuyoruz: "Bu filozofların özgün kavrayışları *asla* ulaşamayacak kadar *yüce* ve *saftır*. İnsanla-

⁹ Aş. bkz. s. 159 ve s. 224.

¹⁰ Aş. bkz. s. 217, 221.

rın kendileri, felsefenin ve *farklı biçimlerinin* hakiki vücut bulmuş halleridir [...] Ebedî problemleri de ebedî çözümleri de bilirler.” Derslerde: “Döner dolaşır yine aynı dairenin içine düşeriz, belli bir kavrayış neredeyse her zaman antik Yunanistan’dan çıkan bir biçimdir, örneğin bu materyalizm denen durumda çok saf ve çok göz alıcıdır. İlk Kant felsefesi Elealılarının ciddiyetine gözlerimizi açtı, geç dönem Yunan sistemleriye (Aristoteles), Elealılarının problemlerini çok yüzeysel tarzda düşündüler.¹¹” Bu durumda, Nietzsche’nin antik dönemle modern dönem arasında izini sürmek istediği benzerliklerin birkaçını –bize en açık gibi görünenleri- açıklamaya çalışalım.

a) *Erkenntnißlehre* [Bilgi Kuramı]

“Elealılarının ciddiyetine Kant felsefesi gözlerimizi açtı”: İşte, Yunanlığa modern bakışın ilk örneği. Nietzsche’ye göre, ancak Kant’ın ve transandantal felsefenin sayesinde Elea Okulunun düşüncesinin anlamak, eleştirmek, ve bunun karşısında, Kant, Schopenhauer ve hepsinden çok 19. yüzyılın Yeni Kantçılarının fenomenin ideallığı sorusuyla karşılaştığımızı varsayarak Parmenides’in ve Zenon’un felsefesiyle uğraşmak mümkün olmuştur.

Kant’ın, fenomenler dünyasının transandantal ideallığının en az iki ispatlamasını önerdiği bilinir. Transandantal estetik kısmında belirtilen birincisi, “bizatihi şeylerin doğasına içkin bir düzen veya bir belirleme olan zamanın, nesnelerden önce, onların koşulu olarak verilemeyeceğini, sentetik önermelerle sezgisel algılanamayacağını veya *a priori* bilinemeyeceğini” söyler. Dolayısıyla, zamanı *a priori* sezebildiğimiz için ve bu da “sahip olabildiğimiz bütün sezgilerin öznel koşulu” olduğu için, nesnel bir veri söz konusu olamaz.¹²

İkinci ispatlama saf aklın antitetiğinin biraz sonuna doğrudur, burada başkalarıyla birlikte Elealı Zenon’un da adı ge-

¹¹ FP 14[28] 1871-1872.

¹² Karş. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, “Transandantal Estetik” (§6), ayrıca bkz. *Prolegomena*, paragraf 11. Bu ispatlamayı aynı zamanda Schopenhauer’in *İrade ve Temsil Olarak Dünya* kitabının 24. paragrafında uyarladığı ispatlamadır.

çer, Kant “kozmooloji diyalektiğinin çözüm anahtarı olarak transandantal idealizmi” kullanır. Kant şunları yazar:

Dünya bizatihi var olan bir bütünsel ya sonlu ya sonsuzdur. Oysa birinci durum da ikincisi kadar yanlıştır [...] Dünyanın (bütün fenomenleriyle birlikte) bizatihi var olan bir bütün olduğu da yanlıştır. Buradan, fenomenlerin genelde temsillerimizin dışında olmadığı sonucuna varılır, bunların transandantal idealliklerinden söz ederken söylemek istediğimiz tam da budur.¹³

Kant felsefesi eleştirisinde Schopenhauer antinomik çatışmayı bütünüyle reddediyor, fenomenin ideallikinin bu ikinci ispatlamasını kabul edilmez buluyordu. Schopenhauer için, numenal olsa da tamamlanmış bir sonsuz olamayacaktır, bizatihi şeye gönderme olarak bile¹⁴.

Nietzsche, Platon-öncesi filozoflar derslerinde antinomik çatışmanın transandantal çözümünü kabul eder, Zenon’un devinime karşı argümanlarını doğuran antinomileri sadece transandantal eleştirinin çözebildiğini söyler. Parmenides ve Zenon, antik dünyada bilgi teorisinin zirvesini temsil ederler; ama zamanı ve uzamı, bizatihi gerçeklikler olduğu ihtimaliyle yüzleşmeden, düşünmenin zorunlu yasaları yapan ve realizmden hemen idealizme geçen genç ve dogmatik bir *Erkenntnis*leyle ilgili bu. Nietzsche’ye göre, bu antinomiler Elealılar Kant felsefesinin temel problemlerini sormaya teşvik ederdi.¹⁵

Öte yandan Nietzsche *Yunanların Tragedya Çağında Felsefe*’nin 15. paragrafında varlık felsefesinin ve fenomenin tran-

¹³ Karş. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, “Transandantal diyalektik”, 7, B 534-535.

¹⁴ Karş. Schopenhauer, *Monde ...*, “Appendice: critique de la philosophie kantienne”, ss. 587 vd.

¹⁵ Aş. bkz. s. 183 vd.; ayrıca karş. FP 3[72] 1869-1870. Söylendiği gibi, tam bir antinomik çatışma sebebiyle Kant transandantal eleştirinin içine çekilmiştir. Bkz. C. Garve’ye 21 Eylül 1798 tarihli mektup: “Benim hareket noktam Tanrı’nın doğasını, ölümsüzlüğü vb. incelemek değil, Saf Aklın antinomisi: “Dünyanın bir başlangıcı var – Başlangıcı yok vb.” [...] beni dogmatik uykudan uyandırıp aklın kendi kendisiyle görünürdeki çelişkisinin rezaletine son vermek için bizzat saf aklın eleştirisine yönelten ilkin bu antinomi oldu.” Ayrıca karş. *Prolegomena*, § 50 ve not § 52b.

sandantal idealliğinin sözcüsü olarak Parmenides'e saldırdığı geniş bir tartışma açar. Parmenides'le hasımları arasındaki bu diyalektik tartışma Schopenhauer'in tamamlanmış bir sonsuz-
zun imkânsızlığı argümanının başlangıç noktası kabul edilir ki Nietzsche bu durumda argümanı Parmenides'e isnat eder:

Burada hiçbir zaman, hiçbir devinim, hiçbir uzam olamaz, zira bütün bu kavramları ancak ve ancak sonsuzluklar, yani önce sonsuz derecede büyük, sonra sonsuz derecede bölünebilir olarak temsil edebiliriz; oysa sonsuz olan herhangi bir şeyin varlığı yoktur, var olmaz"; varlık kelimesi tam anlamıyla göz önüne alınır ve çelişkili bir şeyin, örneğin geçip gitmiş sonsuzluğun var oluşunun imkânsızlığı kabul edilirse bundan kimse kuşku duymaz.

Fakat "Elealıların hasımları", Anaksagoras, Demokritos ve Empedokles Parmenides'e (sonuçta Kant'la Schopenhauer'e de) karşı çıkarlar, devinen akıl argümanını öne sürerler. Oluşu kınadığını iddia eden düşünce bu oluşa boyun eğer ve kavramdan kavrama bir devinimi içerir.¹⁶ Parmenides bu karşı çıkışa Kant'ın bir alıntısıyla yanıt verir, buna göre, düşüncemiz devinmez ve bize temsiller silsilesi gibi gelen aslında bir silsile temsilinden başka bir şey değildir.¹⁷

Elealıların hasımları Parmenides'in bu ustaca karşı argümanına karşılık vermek için Afrikan Spir'in Kant'a verdiği yanıtı özetlerler. Spir temsillerin silsilesinin, onların silsilesi-

¹⁶ Derslerde şunu da söyler: "Demokritos'un devinimin gerçekliğinden yola çıkması, düşüncenin gerçekliği üzerinde temellenen tündengeli büyük ihtimalle Anaksagoras ve Empedokles'le ortakır" (aş. bkz. s. 300).

¹⁷ "Bizim temsillerimizin silsile halinde olduğunu pek tabii söyleyebilirim ama bu yalnızca zaman dizisi gibi onların bilincine varıyoruz demektir, yani iç his biçimine göre. Zaman bunun için bizzatı şey değildir, şeylere nesnel biçimde içkin bir belirlenim de değildir." Bu durumda, Nietzsche –zamandı bir boyuta oturtulan- saf düşünce ile tezahürün, yani silsilenin, çokluğun, devinimin kavramlarına aktarılacak bu düşünceye dair bilinç arasında nasıl bir ayrıma gitmek gerektiğini yorumlar. (PHG 15, 351; Nietzsche, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* (B54, ama B69 ve B520'ye de bakın) eserini alıntılar; bu alıntıya A. Spir'de rastlamıştır, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* [Düşünce ve Gerçeklik. Eleştiri Felsefesinin Islahı Üzerine Bir Deneme], Leipzig: Findel 1873, I, s. 264. Nietzsche, henüz yayınlanmış bu kitabı Basel Üniversitesinin kütüphanesinden ödünç almıştır.)

nin temsiliyle özdeşleştirilemeyeceğini ve temsillerin silsilesinin varoluşunu, dolayısıyla, düşüncelerimizin gerçek deviminin varoluşunu tasdik etmezsek silsile temsilin var olmasının mümkün olmadığını söyler.¹⁸

Spir'in argümanı diyalektik tartışmaya bir son verir, ve Kant'ın zamanın ideallığı görüşünü oluş felsefesi adına reddetme konusunda Nietzsche'yle Spir'in aynı görüşü paylaştıkları izlenimi uyanır okurda. Gerçekte, Kant'ın ve Schopenhauer'in düalist modeline Spir üç düzeyli bir modelle karşı çıkıyordu. Varoluşu çelişkisiz ve zamandışı sahih bir boyutta yer alan bizatihi şey hariç, ve bizim gördüğümüz ve sadece öznenin temsiline var olan şeyler hariç, nesnelerin gerçekten var olduğu ama bizatihi şeyler olmadığı başka bir ontolojik ara düzey de vardır. Bunlar sahih olmayan, çelişkili bir şekilde var olur.¹⁹

Nietzsche ne Kant'la Schopenhauer'in ikici modelini ne de Spir'in üçlü modelini kabul eder. Parmenides ve Zenon, bilimsel bilgiyle (ve sanatla) diyaloga girmeyen, kavramın deneyime üstünlüğünü kutsayan, felsefe araştırmasının özgül alanını transandantal ontolojide gören bu Alman Yeni Kantçılık akımının maskeleridir. Göreceğimiz gibi, bilimlerin ve felsefenin verimli gelişimlerinin yolunu açan Demokritos felsefesinin tersine, Nietzsche için Parmenides'in ontolojisi tamamıyla verimsizdi.²⁰

Bu fikir Nietzsche felsefesinin başlıca konularından biri olarak kalacaktır. 1888'de *Putların Alacakaranlığı*'na kadar Nietzsche "Şimdiye kadar hiçbir şey varlık hatasından daha sade bir ikna kuvvetine sahip olmamıştır, örneğin Elealılar açıkladığı gibi" diye hatırlatıyordu. Ancak 1888'de bu hata dilimizde gizlenen ve "atomunu keşfettiğinde" Demokritos'un başını çektiği Elealıların hasımlarının kaçmadığı apaçık bir fe-

¹⁸ A. Spir, *Denken und Wirklichkeit*, a.g.e., s. 264. Kant ve Schopenhauer inancının diliyle konuşan bir Parmenides'e Alman Yeni-Eleştirisinin temsilcisinin sözleriyle yanıt vermek aslında bir rahatsızlık belirtisidir.

¹⁹ PHG 15, 350-352. Nietzsche'yle Spir arasındaki bağlantının ayrıntılı analizi için bizim makalemize gönderme yapmak istiyoruz: "La superstition des philosophes critique. Nietzsche et Afrikan Spir", *Nietzsche Studien*, 22 (1993).

²⁰ Aş. bkz. s. 178.

tişizme dönecekti. O tarihten sonra ünlenen şu kelimelerle sonuca varır: “Dilde ‘akıl’: Ah, nasıl da aldatan yaşlı bir kadın! Korkarım, Tanrıdan asla kurtulmayacağız, çünkü hâlâ gramere inanıyoruz...”²¹

b) Schopenhauer’in Maskeleri

Schopenhauer bir tek filozofun arkasına saklanmaz. Antik dönemin en az üç filozofunun maskesi çıkarılınca Schopenhauer’e özgü özellikler fark edilir.

Schopenhauer’in ilk maskesi Anaksimandros maskesidir. Nietzsche Anaksimandros’ta “ilk kötümser filozof”u teşhis eder, çünkü varlığın metafizik dünyasıyla oluşun fiziksel dünyası birbirinden ayrıldığında varoluşun değeri problemi öne sürmüştür.²² Böylece, Anaksimandros bu bölünmeyi vurgulayacak veya birliğe götürmeye çalışacak olan Yunan düşüncesinin gelecekteki bütün gelişimini etkilemiştir.²³ *Yunanların Tragedya Çağında Felsefe’de* Schopenhauer’le benzerlik ortaya çıkar ve oluş dünyasına yayılan ἀδύκία Schopenhauer’in ebedi adaletini andırır: “Doğuşumuzun kefareti ilk yaşamımızla, sonra ölümümüzle öderiz.”²⁴ Yeri gelmişken, Schopenhauer’den etkilenen bu yazıda bile, Anaksimandros felsefesinin –dolayısıyla Schopenhauer felsefesinin metafizik-kötümser çekirdeğinin- Herakleitos’taki oluşun gerekçelendirilmesi vasıtasıyla çelişkili olduğu yargısına varılarak gölgede bırakıldığına dikkat edelim: “Dahası, belirlinin asla belirsizi meydana getiremediği probleminin yanı sıra, zamansallığın ebediyetten, haksızlığın adaletten nasıl doğduğu, ayrıca gecenin nasıl karardığı problemi de çözülmek istenmiştir.”²⁵

Schopenhauer’in ikinci maskesi Herakleitos maskesidir. *Yunanların Tragedya Çağında Felsefe’de* Nietzsche, Heraklei-

²¹ Karş. GD, “La ‘raison’ dans la philosophie”, § 5.

²² “Bizim yalnızca olumsuz tarzda anlayabildiğimiz varlığın sonsuz dünyasının oluş ve bozuluşa boyun eğen ampirik dünyadan ayrılmasında çok önemli bir *sorgulama* vardır, bizi oraya götüren yol naif ve saf olsa da.” (Aş. bkz. s. 146).

²³ Karş. aş. § 6, s. 143.

²⁴ Schopenhauer, *Parerga* II, § 156, alıntı: PHG, § 4.

²⁵ PHG, 4, 315-316.

tos'un πάντα ῥεῖ' sini açıklamak için Schopenhauer'in zaman-sallık kavramını kullanır. Fakat bu konuda Schopenhauer'e gönderme yapmanın – sonradan göreceğimiz gibi- hatalı ve kafa karıştıran bir kaynak olduğu vurgulanmalıdır. Buna karşılık, filozof tipinin temsilinde Schopenhauer'in mirası inkâr edilmez: Yalnız, kibirli, yalnızca kendisinin bildiği hakikate sahip olmanın verdiği sarsılmazlık, varlığın sırrının üzerindeki örtüyü içebakışın kaldırabildiğine inanan bir tip. Herakleitos, derin içsellikleri vasıtasıyla dünyanın metafizik özülle doğrudan temasa geçen Schopenhauer'in dehasının ve Wagner'in öngörülü müzisyenliğinin imgesini temsil eder.²⁶ Kant-karşıtı etiğinde, Herakleitos'un Schopenhauer'e ait başka bir yanı keşfedilebilir. Nietzsche, ἥθος ἀνθρώπῳ δαίμων fragmanını, "insanın kaderi onun doğuştan gelen karakteridir" diye çevirerek, Schopenhauer'in doğuştan gelen karakter ve *servo arbitrio* kavramlarını açıklar.²⁷

Fakat Schopenhauer felsefesinin temel yönlerini Empedokles'te buluruz. Schopenhauer'in kendisi Empedokles'i seleflerinden biri olarak sayıyor ve φιλία καὶ νεῖκος'u [sevgi ve mücadeleyi] hakiki bir içebakış ve *Wille zum Leben* [Yaşama İradesi] öngörüsü olarak düşünüyordu. Schopenhauer Empedokles'te aynı şekilde dirençli bir kötümserliği, Brahman tarzı bilgeliğin Yunan kıvılcımını, dünyanın gözyaşı vadisi olduğu ve yegane selametın çilecilikten geçtiği yolundaki Yeni Ahit'in taahhüdünü görüyordu.²⁸

²⁶ Karş. PHG, § 8 ve Wagner'in *Beethoven* konulu yazısı (1870). Nietzsche'nin gelecekte içebakışı reddetmesiyle ilgili olarak bkz. Giuliano Campioni'nin güzel makalesi, "Wohin man reisen muss. Über Nietzsches Aphorismus 223 aus *Vermischte Meinungen und Sprüche*", *Nietzsche Studien*, 16 (1987).

²⁷ Aş. bkz. s. 203. Ayrıca karş. PHG 7, 325: "O zaman böyle bir felsefe talebinde bulunan, bize bir ahlak ve onun gerekli buyruğunu da verecektir: 'Yapmalısın!' Böyle bir ahlak yok diye Herakleitos'a mı sitem edelim! Ta içindeki dokuya kadar insan bütünüyle zorunluluk altında ve mutlak 'özgürlük dışıdır' – özgürlükten kasıt, keyfine göre elbise değiştirir gibi doğasını (*essentia*) ölçüsüzce değiştirebilme isteğiye." Schopenhauer-Herakleitos bağlantısı için bkz. S. Barbera, "Apollineo et dionisiaco. Alcune fonti non antiche di Nietzsche," *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche* (ed. G. Campioni ve A. Venturelli), Napoli, 1992, ss. 59-66.

²⁸ "Kısacası, Empedokles mükemmel bir insandır ve φιλία καὶ νεῖκος ikili ilkesinin temelinde derin ve hakiki bir içebakış vardır. [...] Her şeyden önce

Nietzsche derslerde Empedokles'in Schopenhauer'e iyiden iyiye uyan bütün özelliklerini vurgular: örneğin, Aydınlanmanın ruhban-sınıfı aleyhtarı coşkunu: "O akılcıdır (*Aufklärer*), dolayısıyla, dindarlarca sevilmez"; (örneğin Richard Wagner'in çok vurguladığı, yüzyılın ikinci yarısının Schopenhauerciliğindeki) tutkuyu-paylaşma [*compassion*] etiği: "Empedokles'in bütün *pathos*'u, *yaşayan her şeyin bir olmasına* dayanır, canlı varlıklar olarak tanrılar, insanlar, hayvanlar birdir [...], bütün doğayla çok derin bir iştiraki vardır, ateşli bir tutkuyu-paylaşma duygusudur"; mitlerin ve dinlerin mecazi değerine inanma: "Mitin yerine mecaz her koşulda zaten algılanır."²⁹

Kozmik ilke olarak Aphrodite'ye, ve "şeylerin en soylusu ve en mükemmeli, bölünme eğilimine karşı en güçlü panzehir" olarak tensel sevgiye verilen önem fark edilebilir. Bunlar tam anlamıyla Schopenhauer'in özellikleri değil, Richard Wagner'in o dönemde çok ünlenen Schopenhauer yorumunun yansımalarıdır. *Tristan*'ın felsefesi, Feuerbach sevgisinin canlandırıcı kuvvetinin harekete geçirdiği, Schopenhauer kötümserliğini olumlu şekilde "çarpıtma"nın ürünüydü. Wagner'in Schopenhauer yorumuna göre, şeylerin ebedi çekirdeğiyle tamamiyle uzlaşma çilecilikte değil, *Eros*'la *Thanatos*'un birliğinde kutlanır.³⁰

Empedokles'in proto-Darwinciliği de gerçekte Schopen-

Empedokles'in öğretileri arasında onun dirençli kötümserliği göz önüne alınmalıdır. Varoluşumuzun sefaletini tamamiyle anlıyordu, ve dünya hem kendisi hem de hakiki Hristiyanlar için bir gözyaşı vadisiydi [...] Aynı şekilde, en kadim antik dönemde yaşayan bu Yunan Brahmanizm, Budizm, hatta Hristiyanlık düşüncesinin özünü oluşturan bu kadim bilgeliğe ulaşmıştı." (Schopenhauer, *Parerga I*, "Fragments d'histoire de la philosophie", *cit.*, ss. 3-40).

²⁹ Aş. bkz. s. 207, 203, 209.

³⁰ Aş. bkz. s. 197. Nietzsche şunları yazar: "*Tristan*'da *sevgi*, Schopenhauer'in tarzında değil, Empedokles'in tarzında anlaşılmalıdır, kesinlikle günahsızdır, ebedi birliğin işareti ve garantisidir" (FP 11[5] 1875). "Kavramsal bağın yozlaştırmadığı doğrudan ve ikna edici bir iletişim" öneren Schopenhauer'in felsefesine Feuerbach'ın felsefesinin "bulaşma"sırın ve Wagner'in estetiğinin analizi için Sandro Barbera'nun kapsamlı eserine bkz. *La comunicazione perfetta. Wagner tra Feuerbach e Schopenhauer*, Pisa: Jacques e i suoi quaderni, 4 (1984).

hauer'in türevi değildir. Yaşama iradesinin –Wagner kadar pozitivizm kültürüne de özgü- farklı formları arasında doğan iç çekişmenin yorumundan meydana gelir. 10 Şubat 1873'te Cosima günlüğüne şunları not ediyordu: “Gece *Türlerin Kökeni*’ni okumaya başladık ve Richard, Schopenhauer’le Darwin’in arasında geçen Kant’la Laplace arasında geçenle aynı şey olduğunu fark etti: *Fikir* mi? Ona Schopenhauer sahiptir, Laplace’ın kuşkusuz Kant’ı tanımadan yaptığı gibi, Darwin de Schopenhauer’i tanımadan fikri kendisine mal etti.” Nietzsche de aynı şekilde Schopenhauervari Empedokles figüründe Darwinciliğin antik dünyada aldığı tarzı fark eder. Derslerin metninde, Empedokles’in ereksel öğeleri ortaya atmaksızın doğada ahengin doğuşunu açıklamayı başardığı yazar.³¹

İster tam anlamıyla Schopenhauerci olsun, ister felsefesinin 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya koyduğu temsilden meydana gelsin, bu belli başlı ilkelerin yanı sıra, Nietzsche’nin Empedokles’inde çağın felsefi ve bilimsel *Schopenhauerciliğinin* en azından iki tarzı öne çıkar, ilki bizzat Nietzsche’nin *Tragedyanın Doğuşu*’ndaki tarzıdır.

Empedokles “*tragedya* filozofudur, Aiskhylos’un çağdaşıdır. Olağanüstü kötümserliği çok çarpıcıdır ama bu onda dinging değil, son derece aktif bir durum alır.” (aş. bkz. s. 276) cümlesini okuduğumuzda burada bir oto-portre taslağı görmekten kendimizi alamıyoruz. *İrade ve Temsil Olarak Dünya*’nın dördüncü kitabından bir pasajda, *noluntas* öğretisini açıklamadan önce Schopenhauer, kahramanca bir yaşam ihtimalini göz önünde tutmuştur ki hakiki varlığımızı ölümün yok edemediğine dair metafizik teselli bu yaşamı destekler. Fakat aktif bir kötümserliğin üzerine temellenmiş bir “estetik kozmodike”ye işaret eden, Richard Wagner’de dirilmiş Aiskhylos’un çağdaşı olan kişi Nietzsche’ydi.

Friedrich Zöllner, *Kuyrukluyıldızların Doğası Üzerine. Bilginin Tarihine ve Teorisine Katkı* kitabında Nietzsche’nin Empedokles figüründe söz ediyor gibi görüldüğü bilimsel Scho-

³¹ Aş. bkz. s. 210. Empedokles’le Darwin’in karşılaştırılması için aş. bkz. s. 341

penhauerciliğin örneğini oluşturur.³² “Maddenin Genel Özellikleri Üzerine” bölümünde Zöllner, psişik olguların maddeye atfedilmesi üzerine temellenmiş, devinime dair dinamik bir teori açıklar. “1813’te Schopenhauer’in, beş yıl sonra da Helmholtz’un tam da aynı tarzda” ispatladıkları gibi, psişik olgular, bilen öznenin dış dünyayı inşa ederken kullandığı temel maddelerdir. Buradan hareketle, “duyum fenomeni de tıpkı maddenin devinimi gibi temel bir gözlem olgusudur, onu devinime bağlamalıyız, çünkü duyulan devinimleri kavramanın koşulunu ve genel özelliklerini tedarik eder.”³³

Psişik fenomenleri maddenin mekanik devinimlerini esas alıp açıklayamayacağımız için, der Zöllner, onları açıklamaktan ya tamamıyla vazgeçeriz ya da bazı temel psişik süreçlerin maddenin genel özelliklerinin bir bölümünü oluşturmalarını ve devinimi doğurmasını varsayarız.³⁴ Newton’un yıldızların devinimini açıklamak için yaptığı gibi, aslında Zöllner de maddenin devinimini cisimlerin dış kuvvetine göre değil, bir iç özelliğe, moleküler çekme veya itme tarzına göre açıklamanın yollarını arar.

Bu moleküler çekme biçimi hazzın (*Lust*) ve tiksinden (*Unlust*) temel psişik süreçlerine dayanır. “Bilinçli yaşamda bu akış [başka bir deyişle, fiziksel fenomenlerin iki cismin devinimini etkilediği tarzda], arzu ve isteksizlik adını verdiği-miz iki tip duyumla gerçekleşir genelde.” Anaksagoras’ın mekanizması karşısında, Nietzsche’nin Empedokles’i devinim açıklamasını zaten *Lust und Unlust*’a dayandırıyordu:

Yaşamın temel fenomenleri olan haz ve tiksinden Empedokles için yeterlidir, bu ikisi çekme ve itme kuvvetlerinin sonuçlarıdır. [...] Empedokles, belirsiz *voûç*’un yerine daha belirli olan *φύλα* ve *veîkoç*’u koyar. Anaksagoras’ın *voûç*’u devinimin kaynağı diye belirleyip, sonraki bütün devinimlerin onun dolaylı etkileri olduğunu

³² J. C. F. Zöllner, *Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*, Leipzig 1872. Nietzsche bu eseri 1872’den beri biliyordu. 6 Kasım 1872 - 13 Nisan 1874 tarihleri arasında Basel Üniversitesi Kütüphanesinden dört defa ödünç almış, sonunda da gidip satın almıştı.

³³ Zöllner, a.g.e., s. 321, karş. s. 320.

³⁴ Karş. Zöllner, a.g.e., s. 323.

düşündüğü, Empedokles'in *bütün mekanik devinimi saf dışı ettiği* doğrudur. (aş. bkz. s. 279).

Nietzsche, Empedokles ile ilgili son değerlendirmesinde, kendisine Yunan biliminin ilerlemesini sekteye uğratmak gibi gelen bu hipotezi reddeder. Devinim açıklamasında $\varphi\lambda\acute{\iota}\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \nu\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ 'a başvurma, Empedokles'i mit ve büyü'nün düşünce tarzına hapseder: "Bütün devinim anlaşılamayan güçlerin eylemine, eğilime ve tiksine indirgendiğinde bilim aslında büyü'nün içinde kaybolur" (aş. bk. s. 283).

Bu nedenle, Empedokles'in aslında Schopenhauer'in mü-kemmel bir maskesi olduğu ortaya çıkar: Empedokles büyüyle Aydınlanmanın, mitle bilimin sınırında bir figürdür. Nietzsche, Empedokles'in düşüncesini anlamak özellikle zordur der, çünkü mitik düşünceyle bilimsel düşünce onda yan yana yer alır: "Mitik düşünceyle bilimsel düşüncenin onda aynı hızla ilerlemesi onu kavramayı çok zorlaştırır: İki ata biner, birinden öbürüne atlar" (aş. bkz. s. 279). Aslında bu satırlar metafiziksel eski ihtiyaçları diriltebilen ama aynı zamanda hakikatin, Aydınlanmanın ve bilimin tarafını tutan metafizikçi ve "Voltaireci" Schopenhauer'in portresini çizer.³⁵

c) Demokritos: "*Geht mir Materie...*" ["Bana bir madde verin..."]

Genç öğrencinin, Schopenhauer'le Lange'nin izinden giderek, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'nın Kant'ı ile Demokritos'u uzlaştırdığını zaten gördük. Basel'deki hoca bu dönemdeki yazılarında Thales, Anaksagoras ve Demokri-

³⁵ Bkz. 1878 yazına ait FP 30 [9]. Empedokles, "bütün antik felsefenin en renkli kişiliği" olarak, gördüğümüz gibi, Wagnervari bazı özelliklere sahiptir ancak Empedokles'le Wagner'i özdeşleştiren ve Empedokles'i bu yazının asli figürü haline getiren Charles Andler'in görüşünü paylaşmıyoruz (Nietzsche. *Sa vie et sa pensée*, Paris 1958, II, s. 86 vd.). Nietzsche'nin yazdığı gibi Empedokles'in "büyüklüğü, tam anlamıyla atomculuğu *hazırlamış* olmasına dayanıyor"sa Yunan felsefesinin gelişimiyle kesişen bir kişiliği kesinlikle yoktur. Wagner gibi Empedokles'in de topluluğun reformu konulu bir projesinin bulunduğu doğrudur ama Empedokles'in reformunun pan-helenizm içerdiği, polis darlığını aşmak istediği, Wagner'inse bir Avrupa projesi bulunduğunun söylenemeyeceği unutulmamalıdır.

tos'un fiziğini tarif etmek için Kant-Laplace hipotezinden açıkça söz eder.³⁶ Güneş sisteminin bütün gelişimini ilahi bir müdahaleye başvurmaksızın basit, tamamıyla mekanik bir devinime indirgeyebilme fikri, burada Sokrates-öncesi bilimsel düşünce tarihinin zirvesini gören Nietzsche'ye cazip gelir.

Nietzsche'nin freskinde Thales dünyaya bilimsel bir bakışı başlatır, çünkü yegane bir asli cevherin yani Suyun başkalaşımıyla var olan her şeyin bir açıklamasını öne sürer. Anaksimandros, sudan önce soğuk ve sıcakın dönüşümüne yer vererek soyutlama sürecini devam ettirir. Oluşum halindeki bu doğa bilimine Herakleitos'un katkısı sürekliliği inkar ve devinimi düzenleyen sabit yasaların varlığını tasdik etmesidir. Sonra Anaksimenes havanın yoğunlaşması ve seyrelmesi teorisiyle asli maddenin evrimi teorilerinin doğmasını sağlar. Anaksagoras'a gelince, asli maddenin aynı evrimini fizik dışı teorilere mümkün olduğunca az başvurarak açıklamanın yollarını arar. Bütün güneş sistemini tamamıyla mekanik bir dairesel devinim oluşturabilir ve voûç yalnızca devinimin kaynağını açıklamak için araya girer. Empedokles daha da ileri gider; devinimin meydana gelmesinde voûç'u gereksizleştirir (benzerlerin birbirini çekmesinin, benzemeyenlerin birbirini itmesinin psişik olgularını maddeye atfeder) tıpkı zahiren ereksel formların meydana gelmesinde yaptığı gibi (proto-Darwinci hipotez). Leukippos'la Demokritos'un atomculuğu sonunda insan-biçimciliğinden çıkmayı başarır; Empedokles'in *φύλλα καὶ νεῖκος*'unu doğanın kalbine yerleşmiş bir kuvvete indirger: Atomlar ve boşluk.³⁷

Demokritos'un sistemi, doğanın bilimsel temsilinin *summası* [özet] ve tamamlanmasıdır. Bütün antik dönem sistemleri arasında en tutarlısı budur, Yunan düşüncesinin mit devresinde radikal bir atağın ifadesidir.

Demokritos'un sistemi bütün antik sistemlerin en tutarlısıdır. Her şeyde en kesin zorunluluğa dayanır, doğanın seyrini apansız veya yabancı kopuşlara bırakmaz. Dünyayı mite özgü bir şekilde in-

³⁶ Aş. bkz. s. 312, not 43.

³⁷ Aş. bkz. s. 133 (Thales), s. 145 (Anaksimandros), s. 184 (Herakleitos), s. 161 (Anaksimenes), s. 253 (Anaksagoras), s. 281 vd. (Empedokles).

san bedeni biçimine benzetme bundan böyle ilk kez aşılar, kesinlikle bilimsel olarak yararlanılabilecek bir hipotez ilk kez ortaya koyulur (bkz. s. 301).

Niteliksel özlerin Pythagoras'ın tarzında nicelik ilişkilerine indirgenmesine benzeyen Demokritos'un atomcu materyalizmi, ampirik dünyanın tutarlı ve birleşmiş bir imgesini yaratır; bu imgeyi bilim doğrudan kullanabilecektir.³⁸ Bu önemli pasajdan hemen sonra Nietzsche *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* metninin girişinden uzun bir alıntıyı derslerin metninde araya sokar, Kant burada Lucretius, Leukippos ve Demokritos'a gönderme yapar, kozmik sisteminde mucizevî bütün müdahaleleri dışladıktan sonra şunu der: "*Geht mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen!*" ("Bana bir madde verin, size bir dünya inşa edeyim!")

Bununla birlikte, genç filozof, transandantal perspektifi unutmaz ki Lange materyalizmin tarihini bu perspektife göre yazmıştı (derslerin tam da burasında "Önerilecek: Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi*" cümlesini okuruz). Demokritos'la ilgili paragrafın sonunda Nietzsche, bütün materyalizmde gizlenen *petitio principii*'nin maskesini düşürmek için Schopenhauer'in kullandığı transandantal argümanı yine tırnak işaretleri kullanmadan dile getirir. "Materyalizmin nesnel öğeden hareket ettiği düşüncesi saçmalık; oysa hakikatte nesnel olan her şeyi, birçok tarzda bilen özne koşullandırır; dolaşısıyla nesnel olan, öznenin soyutlanırsa kaybolup gider."³⁹

Fakat Nietzsche bu eleştiriyle kalmaz, materyalizmin deneysel bilim çalışmasını kolaylaştıran verimli bir hipotez olduğu, sonuçları mutlak hakikate ulaşmamıza imkan vermese de hakikatin bir karakterini *bizim için* koruduğu sonucuna varır –bir kez daha, Schopenhauer'e yanıt veren Lange'dir. Demokritos deneysel fiziğin gökten düşme önderi değildir;⁴⁰ yi-

³⁸ Karş. ölüm sonrası yayınlanan fragman (23[40] 1873): "Demokritos'la Pythagorasçılar birlikte doğa biliminin temelini bulmuşlardır."

³⁹ Aş. bkz. s. 305.

⁴⁰ Nietzsche aynı dönemden bir fragmanda sorar: "Antik dönemde Demokritos'tan sonra deneysel fiziğin verimli bir şekilde gelişmesini sekteye uğratan nedenler nelerdir?" (FP 23[36] 1872-1873).

ne de modern bilim baştan beri onun temel ilkelerini benimsemiştir. Ölüm sonrası yayınlanan 1867 tarihli fragmanlarda şunlar yazar: “Demokritos’un entelektüel azameti, onun öğretisinin en ayrıntılı yanlarına bağlı kalarak bilimlerin yenilenebilmesiyle ölçülür. O, hâlâ yaşayan benzersiz bir filozoftur.”⁴¹

Derslerin kahramanı Demokritos olsa da Nietzsche’nin Bayreuth’a götürdüğü kocaman defterin 108 sayfası, Anaksagoras’tan öteye gitmiyordu, ayrıca Herakleitos’un “estetik kozmodike” sini antik dönem felsefesinin zirvesi yapmış gibiydi. Nietzsche’nin belki de Wagner’de yaratmak istediği bu yanlış izlenimi,⁴² derslerin ve ölüm sonrası yayınlanan bu döneme ait fragmanların tamamını dikkate almayan birçok yorumcu paylaşır. Fakat, daha yukarıda belirttiğimiz gibi, Nietzsche’nin taslağını çıkardığı tablo bütün olarak hesaba katılırsa, havanın yeniden ısınması ve yeniden soğuması teorisiyle Anaksimenes Herakleitos’un karşısında zaten bir ilerlemeyi temsil eder.

Nietzsche’nin metnini hitap ettiği kişiye göre yeniden yazması olgusu da aynı şekilde bu yorum hatasına yol açmış olabilir. Doğal olarak, üslup değişmiştir; filolojik yapılar, Yunanca alıntılar ve eleştiri edebiyatına göndermeler çıkarılmıştır. Fakat daha önemlisi, sanatsal-sezgisel öğeler hesabına, çağdaş bilime ve felsefeye çok açık göndermeler yok edilmiştir. Örneğin Thales’le Herakleitos’un aşağıdaki iki metinde ele alındığı tarzı karşılaştıralım.

d) Su: Metafizik ve Bilim Arasında

Nietzsche, öğrencilerine Thales’in hipotezinin bilimsel araştırmalara verimli bakış açıları getirdiğini açıklıyordu: “Her halükârda işte çok değerli bir doğa bilimleri hipotezi. İnsanların eylemleri ve insanın iradeli davranışlarıyla ben-

⁴¹ BAW 3, s. 364. Bu durumda da Nietzsche fikri Lange’dan alır (bkz. *Materiyalizmin Tarihi*, ss. 112, 118 vd.). 1869-1870 tarihli bir plana göre, Platon-öncesine ayrılan metnin adının “Demokritos ve Platon-öncesi filozoflar” olduğunu hatırlayalım (FP 2[2] 1869-1870).

⁴² Yine de Nietzsche metni Paskalyadan önce gözden geçirme niyetindeydi (23[6] 1872-1873).

zeşmeler kuran mit, başkalaşimleri anlamaya çalışır" (karş. aş. s. 133). Nietzsche'ye göre, suyun dönüşümleri teorisi daha az katı yığılma durumlarından başlayarak dünyanın fiili yapısını açıklamak için bir yola çıkış noktasıydı; güneş sisteminin gazdan oluşmuş kökeniyle ilgili Kant-Laplace hipotezinin de tasdik edilen açıklama. Ders metinlerinde Nietzsche, Thales'le ilgili bölüme Paracelsus ve Lavoisier'nin deneylerini anlattığı uzun bir not ekliyordu, burada suyun dönüşümleri teorisinin her iki durumda da bilimin ilerlemesi için muazzam bir dürtü sağladığını gözlemliyordu.

*Yunanların Tragedya Çağında Felsefe'*de bu düşüncelerin hiçbir izi yoktur, tam tersine, Thales konusunda şunları yazar:

Apaçık naifliğine rağmen böyle bir fikir neden ciddiye alınmalıdır? Çünkü burada yalnızca koza durumunda olmasına rağmen bir metafizik önerme vardır. Bu önermenin kötü bir fizik hipotezi şeklinde kılık değiştirdiği görülse bile açıklamanın kendisi ile daha kesin bir açıklama isteyen önermeyi ayıracak kadar adil olmalıyız.⁴³

Derslerdeki "çok değerli bir doğa bilimleri hipotezi", Bayreuth'ta okunan elyazmasında "metafizik önerme" ve "kötü bir fizik hipotezi" halini alır. Biraz daha ileride Nietzsche, Thales'i fizik hipotezini genelleştirmeye "kökeni gizemli bir düzen sezgisinde yatan bir metafizik aksiyom"un ittiğini yazar.

e) Herakleitos: Algının Fizyolojisi ve *Nunc Stans* Arasında

Platon-öncesi filozoflar derslerinde Nietzsche Herakleitos'un πάντα ῥεῖ'isini ünlü doğa bilimci Karl von Baer'in zamansal algının fizyolojisinin yardımıyla açıklar. 1860'ta bir konferansta von Baer duyumların ve zihinsel yaşamın akış hızının kalbin ritmiyle ters orantılı olduğunu savunuyordu: Buna göre, kalbin iki atışı arasındaki ara ne kadar uzunsa dünyayı o kadar hızlı algılarız. Bu nedenle farklı hayvan tür-

⁴³ Bu pasaj, Bayreuth'a götürülen elyazmalarının arasındadır ama *Yunanların Tragedya Çağında Felsefe'*nin metninde yoktur, pasaj için bkz. KSA, 14, s. 109.

leri aynı evrensel zaman aralığını farklı algılar. Örneğin kalbi bizimkinden bin kat daha yavaş atan bir varlık bizim bir yılda algıladığımızı sekiz saatte algılar ve oluşun çok daha hızlı bir temsiline sahip olur. Aksine, kalbi bizimkinden daha hızlı atan varlıklara dünya daha yavaş deviniyor gibi gelir, bizim dağları devinimsiz olarak algıladığımız gibi, otlar ve çiçekler de onlara devinmez ve mevsimler yaşamda birer çağ halini alır.

Bu, mutlak sürekliliğin var olmadığını ispatlar. Bir şeyin sürekliliğine dair algımız ve onu algılama ölçümüz yalnızca kalbimizin atış ritminin hızına bağlıdır.

Süreklilik, $\mu\eta\ \rho\acute{\epsilon}\iota\nu$, insan aklımızın mükemmel bir yanılması, ürünü olarak ortaya konur: Daha hızlı algılayabilseydik süreklilik yanılması daha güçlü olurdu. Sonsuz derecede hızlı ama yine de insani algıda bütün devininin duracağı, her şeyin ebediyen devinimsiz kalacağı düşünülür (aş. bkz. s. 191).

Her halükârda canlı bir varlığın mutlak devinimsizliği *algısı* kozmik devininin kesildiğini göstermez. Güneş sistemi de fiili teşekkülünü korumayacaktır: Işık ve ısı kaynakları tükenince güneş sistemi yok olmaya mahkûmdur. Hermann Hemholtz'un ünlü *Doğal Kuvvetlerin Karşılıklı Eylemi Üzerine* konferansından söz eden Nietzsche (çünkü çağdaş kozmolojiyi ve evrenin termik ölümünü ele alan Lange *Materyalizmin Tarihi'*nde buna gönderme yapar) mutlak oluş fikrini kozmik ölçeğe aktarır.

*Yunanların Tragedya Çağında Felsefe'*de Herakleitos'un zamansallık anlayışı, tam tersine, metafizik kavramlara aktarılır ve Schopenhauer'in kavrayışıyla karşılaştırılır; bu kavrayışa göre, uzamda, zamanda ve nedensellikte var olan her şey yalnızca görelî bir varlığa sahiptir. Wagner'e daha tanıdık gelecek bu gönderme yine de Herakleitos konusunda isabetsizdir, çünkü dikkatle takip edilirse Schopenhauer'in kavrayışı sürekliliğin değil, oluşun yadsınmasına götürür.

İki metin arasındaki başka bir önemli fark, Herakleitos'un Dionysos şenliklerini ciddi biçimde kınamasının *Yunanların Tragedya Çağında Felsefe'*den çıkarılmasıdır. Nietzsche dersle-

rinde “Dionysos şenliğinin büyük coşkusunda Ephesoslu filozof Herakleitos şenliğin taşkın hazzıyla müstehcen arzuların çözülmesinden başka bir şey göremedi” der. Bu törenlere katılanlar “çamura düşen birinin çamurla temizlenmek istemesi gibi, arınmak için tam anlamıyla kanla kirlenirler” (karş. aş. s. 187).

3. Sanatçı, Bilge ve Filozof

Peki Nietzsche, kendi düşüncesini hangi maskesinin altında gizler? Daha önce oto-portresinde Empedokles’in kisvesine büründüğünü gördük ama Herakleitos konusunda “Böylece, Herakleitos heybetli selefine, dünyanın ἀδύκτα üstadına, bir kozmodikeye karşı çıkar,” yazısı okunduğunda insan “estetik kozmodike”yi ve “ebedi dönüşün üstadı”nı düşünmekten kendini alıkoymaz.⁴⁴

Nietzsche bu kişiliklerden biriyle özdeşleşmektense antik dönem figürlerini yerleştireceği ve geliştireceği bir kültürel arka planı resmetmenin yollarını arıyordu. Yunan kültüründe felsefenin işlevi nedir? Bilim, sanat ve felsefe arasında var olması gereken ilişki nedir? Nietzsche’nin gelecekte Bayreuth *Kultur*’una felsefi açıdan katılma ihtimali bu problemin çözümüne bağlıydı.

Ölüm sonrası yayınlanan, derslerden önce yazdığı fragmanlarda Nietzsche felsefeyle tragedya arasında yakın bir bağlantı kurmuş, “Empedokles’in felsefesi gibi, müzik ve tragedyanın da aynı kuvvetin simgeleri” olduğunu tasdik eden “Dionysos öğelerinin çıktığı Yunan şartları”nın tablosunu çizmeyi önermiştir. Empedokles, bir filozof olarak, sanatla felsefi düşüncenin ittifakına can katar, önceki bütün filozoflardan daha çok o, “genel bir Helen reformu”nu duyurur. Ni-

⁴⁴ Aş. bkz. s. 193. Bu maske çıkarma oyununda biraz daha ileriye gidersek derslerdeki Herakleitos’un seksenli yıllardaki Nietzsche felsefesinin bazı yanları konusunda önceden fikir verdiği hipotezini öne sürebiliriz (örneğin *Tan Kızılığı*’nın 117. aforizmasında Nietzsche aynı zamansallık kavrayışını ele alır), oysa *Yunanların Tragedya Çağında Felsefe*’de Herakleitos tragedya konulu kitaptaki estetik kozmodikeye çok daha yakındır. Oluşu gerekçelendirme iradesi iki tasvirde de ortakır ve Nietzsche felsefesinin evriminde devamlılığın hakiki ögesini temsil eder.

etzsche, Platon-öncesi filozofları anlamak isteyenlere şunları yazar:

Her birinde Yunan *reformcusunun* tasarımı ve başlangıcı kabul edilmelidir, gelişini hazırlamaları gereken ve güneşin önündeki şafak gibi önünde ilerlemeleri gerekecek olan işte bu reformcuydu. Fakat güneş gelmemiş, reformcu başarısız, şafak da hayali bir ışık olmuştu. Yine de havada yeni bir şey vardı, tıpkı aynı anda tragedyanın doğuşunun da kanıtladığı gibi; ne var ki, tragedyayı anlayan yasa koyucu ve filozofun belirttiği hiç görülmez; bu sanat da kaybolup gitmiş ve Yunan reformu ebediyen imkânsız hale gelmiştir. Empedokles, derin bir üzüntü hissetmeden düşünülemez: Bu reformcu imgesine en çok o benziyordu; o da başarısız oldu ve vaktinden önce göçüp gitti -bunca korkunç deneyimden ve bunca umutsuzluktan sonra o da bunu biliyordu- bu bütün Yunanistan için bir felaketti.⁴⁵

Fakat filozof derslerde sanatçıdan çok uzak, bilgeye çok yakındır. Thales ilk filozoftur, çünkü dünyanın özünü düşünür ve onu kavramlara aktarır. Sorgulama yöntemleriyle değil, araştırmanın genel sonuçlarını sezen sentetik vizyonuyla bilgeden ayrılır. Dahası, Yunan felsefi düşüncesinin bütünü antik dönem öğretilerinin modern bilimlerde yeniden kullanılma kapasitesine göre ölçülür. Empedokles'le ilgili kısa notları bir tarafa koyarsak, derslerde izinden gidilen büyük fresk *Tragedyanın Doğuşu*'yla güçlkle uzlaşır. İkiz kitap, Wagner'in kültür reformunun ve sanat metafiziğinin tehlikeli bir hasmı haline gelmeyi göze alıyordu: Gerçekten de sanatın mitik, birleştirici kuvveti felsefenin bölücü ve analitik ruhuyla kötü uyuşur.

1872 yazından 1873 ilkbaharına kadar devam eden defterlerde Bayreuth davasına hizmet etsin diye bu özgün çerçeveyi değiştirmeye çalışır.

3.1. Kavramsal Poetika

İlk değiştirme denemesi bilme iradesinin kontrolsüz artma tehlikesinin baş göstermesiyle başlar. Tarihsel eleştirinin ve bilimin etkisiyle modern kültür sona erme tehdidi altındadır. Dinler karşısında galip gelen mücadele bütün uygarlığın üze-

⁴⁵ Karş. FP 9[24] 1871 ve 34[34, 1] 1872-1873.

rine kurulduğu temelleri yıkmaya eğilimli bir süreci başlatmıştır. Fakat *Kultur* büyük bir yanılısamaya dayanmazsa, atomcu kaosa (veya sosyalizme) gömülmesini önlediği toplumsal bünyeyi bütünlük içinde tutan kolektif bir mite dayanmazsa var olamaz. “Devasa olan ve yaşayan her şeyin temeli yanılısamanın üzerinde yükselir. Hakikat tutkusu yıkıma götürür. [...] Her şeyden önce de *uygarlığın (Kultur)* yıkımına. Piyasanın gibi bilimin de ‘bırakın yapsınlar’ı genel esenliğe götürmez, tam tersine: Bilgi vasıtasıyla, insanlık iyi bir yok olma aracına sahiptir.”⁴⁶

Bu durum karşısında felsefe ve sanata, bilimin vahşileşmiş *Erkenntnistrieb*’ini ehlileştirme ve bastırma görevi yüklenir. Tragedya çağının filozofları “bilmenin barbarca etkisi”nden korunmayı biliyorlardı ama Sokrates’ten sonra bilimin dizginleri yavaş yavaş filozofların elinden kaçtı ve bugün tehlikeli bir azat çağında yaşıyoruz.⁴⁷

Transandantal eleştiri sayesinde Kant’tan bu yana felsefenin, tanım gereği bilimsel bilmeye kapalı mantıksal bir alan yaratma gücü vardır: “Kültürel bir ihtiyaç iter Kant’ı: *Bilmeye karşı* bir alanı *korumak* ister: Schopenhauer çok yüksekte ve çok derinde bulunan her şeyin, sanatın ve etiğin köklerini bu alana oturtur.” Fakat Kant dini korumak isterken Nietzsche bir sanat kültürünün koşullarını koymak ister. Eleştiri filozofunun yarattığı mantıksal alanda, *boşlukta*, filozof-sanatçı bir sanat eseri, yalnızca estetik-kurucu değerde bir kavramsal poetika ortaya koyar: “Estetik değere sahip bir *sanat eserini* bu gediğe yerleştirecek yepyeni bir tür *filozof-sanatçı* hayal edebilirim.”⁴⁸

Bir kez daha Nietzsche, kavram şairi olarak filozofun Lange’ci kavrayışına başvurur, bir *Kultur*’un geleceğinde kaçınılmaz olan mitleri *üreten kuvvetler* olarak sanata ve felsefeye yaklaşmayı başarır.⁴⁹ “Amaçları ve ürünleri açısından felsefe

⁴⁶ FP 19[180, 182] 1872-1873; karş. fragmanlar 19[28, 198, 64, 206] 1872-1873.

⁴⁷ Karş. fragmanlar 19[51, 24, 27, 28] 1872-1873.

⁴⁸ Kar. FP 19[34, 39] 1872-1873.

⁴⁹ J. Salaquarda, genç Nietzsche’nin düşüncesindeki uyuşmayan gerginlikleri uzlaştırma çabasında Lange’dan miras aldığı modelin öneminin çok farkındaydı (karş. *a.g.e.*, s. 238).

bir sanattır. Fakat kavramlarla açıklama tarzı, bilimle ortaktır. Poetik sanat formundadır.” Felsefe kümülatif bir ilerlemeye açık değildir, çünkü “deneyimin sınırlarının dışında, poetik bir keşiftir, *mitik sezginin* uzantısıdır; aynı zamanda öz hesabına imgelerle iş görür”; “*mitleri yaratan kuvvetler*” den biridir ve bunların sayesinde “bilmeyi aşma” gerçekleşir (FP 19[62] 1872-1873).

Tragedyanın Doğuşu’yla gayet iyi bağdaşan bu ilk değiştirme denemesinde Nietzsche bir “*Hakikat ve Yalan*” girişi öngörmüştü.⁵⁰ Yine bilimsel bilmenin iddialarını sınırlama ve yanılısamanın zorunluluğunu tanıtlama niyetiyle Nietzsche hakikat kavramını irfan bakımından araştırmaya başlamıştı. Gustave Gerber’in dil analizinin yardımıyla, bilimsel bilmenin de metaforlardan, antropomorfizmden, keyfi nakillerden (*Übertragungen*) oluştuğu⁵¹ ve sanatçının metafor dünyasıyla bilgenin dikkatle sistemleştirilmiş dünyası arasındaki farkın yalnızca ahlaki yapıda bulunduğu sonucuna varmıştı. Sanatçı yeni, taşkın metaforlar kullanır, bilge tam tersine, yanılma veya yanıltma korkusuyla, sistemleştirilmiş ahenkli metaforlar kullanır. Bu ahlaki ayırım soyutlanırsa, hakikat yalnızca bir yalan, benzer olanla keyfi bir özdeşleşme, bir metonim, metaforik kökenini unuttuğumuz bir metafordur. “En sıradan, en alışıldık metaforlar artık hakikatlerin yerine geçer ve en nadir metaforların mihenk taşı olurlar. Fakat doğrusunu söylemek gerekirse, burada alışılmışla yeni arasında, sıklıkla enderlik arasında fark var yalnızca” (FP 19[228] 1872-1873).

Bizim fikrimize göre felsefe kitabıyla tragedya yazılarının uzlaştırma projesi kapsamında okunması gereken, ölüm sonrası yayınlanan *Ahlakdışı Anlamda Hakikat ve Yalan* denemesinin ilk taslaklarını tam olarak bu tespitlerde buluruz. Bu bağlamda *Ahlakdışı Anlamda Hakikat ve Yalan*, yanılısamanın zo-

⁵⁰ Karş. FP 19[189, 190, 191] 1872-1873.

⁵¹ Cf. G. Gerber, *Die Sprache als Kunst*, c. I, Berlin 1871, (Basel Üniversitesi Kütüphanesinden 28 Eylül 1872 tarihinde ödünç alınmış). Gerber okumasının önemi üzerine bkz. Anthonie Meijers, “Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche”, *Nietzsche-Studien*, 17 (1988). *Übertragen* kavramı için bkz. aş. s. 280.

runluluğu ve sanatın üstünlüğü teorisini epistemolojik planda çok ustaca destekleme girişimi gibidir. Paradoksal biçimde, sanat felsefe ve bilimden daha hakikidir, çünkü hakikatin inşasındaki eksikliğini kabul eder: “*Sanatın hakikiliği*: artık sadece o samimidir.” Bilimle sanatın zıtlığı, hakikatle “yaşam için gerekli yanılısama”nın zıtlığına tekabül etmez artık, basmakalıp metaforlarla özgün metaforların zıtlığına, bilinçsiz antropomorfizmle bilinçli simgeciliğin zıtlığına, bir topluluğun oluşumu için faydalı yalanlarla yıkıcı yalanların zıtlığına tekabül eder: “Bilmenin üzerine uygarlık kurmanın mümkün olmadığı ortaya çıkar.”⁵²

Bu şekilde değişen filozoflarla ilgili kitabı, *Tragedyanın Doğuşu*’nun genel mimarisiyle ve Bayreuth kültür projesiyle birlikte var olabilirdi. Fakat giriş tehlikeli bir çift-yüzlü canavardı. Bir yandan, bilimin bilişsel iddialarını ciddi şekilde sınırlandırarak sanatçının iyi niyetli yalanını ıslah etse de öte yandan hiçbir şekilde topluluğu savunmaktan yana olmayan metaforlaştırma özgürlüğüne tehlikeli bir eğilimi meşrulaştırıyordu. Bilimi de sağlam bir topluluğu da birer hakikat olarak değer taşıması gereken metaforların tesisi oluşturur: Hakikat özlemi, “insan toplumunun var olması için sağlam bir uzlaşma zorunluluğuna dair ahlaki bir kanıdır.” (FP 19[230] 1872-1873). Yeni sanat metaforlarını özgürce yaratma ayrıcalığı tanımak, toplulukta bir çözülme süreci yaratabilirdi. İrfan kışkaculuğu bilimsel eleştiriye zapt edebilirdi ama Bayreuth davasına da en büyük zararı verebilirdi.

3.2. Uygarlığın Hekimi Olarak Filozof

Ölüm sonrası yayınlanan 1872-1873 kış tarihli fragmanlar *Philosophenbuch*’u defalarca gözden geçirme girişimlerindeki sürekli dalgalanmaları gösterir. Kavram şairi olarak filozof fikrine de başka varsayımlar ve çok tutkulu bir proje eklenir; bu proje, diğer problemlerin yanı sıra girişte ortaya koyduğu problemleri de çözmek amacıyla filozofu sanatla bilim arasında *aracı* yapmayı hedefler.⁵³

⁵² FP 19[105] 1872-1873.

⁵³ Bu dönemde Nietzsche’nin taslağını çıkardığı diğer çözümler şunlardır: 1) “Son filozof”. Felsefe, yanılısamanın zorunluluğunu ispatlar ve bilimin sınır-

Bu proje, sanattan farklı olarak felsefenin halkı etkileme kapasitesinin bulunmadığı, böylece kültürün temelini atamadığı gözleminde doğar. Sanatçı filozofun kavramsal poetikası dahi mitik bakımdan kültürü kurma durumunda değildir, çünkü kavramsal dili yeterince doğrudan değildir ve kitleler tarafından anlaşılmaz. Hemen kavranabilen dili bir tek sanat konuşabilir, böylece, “ortak ihtiyacı hissedenleri” etrafında birleştirebilir.

Yine de felsefe uygarlığı hazırlayabilir ve hatta koruyabilir, ona ölçünün anlamını bahsedebilir, zıt veya ayrıştırıcı eğilimleri uyumlu duruma getirebilir. Filozof bilimin dizginlerini hâlâ elinde tutar, bilme hasedine gem vurmaya ve mitik, sanatsal, gizemli bileşeni pekiştirmeye devam eder. Fakat aynı zamanda, kavram şairinden farklı olarak, uygarlığın hekimi için özgür poetikanın aşırılığı karşısında hakikatin anlamını güçlendirme ve mitik öğeye *gem vurma* görevi vardır. Filozof bilgeyi zapt etmekle yetinmez, sanatçıyı da denetler. Ayrıca kuşkuculuğuyla felsefe dinin, törelerin veya bilimin katı dogmatizmini yok eder.

Uygarlığın hekimi olarak filozof, topluluğu iki cephede savunmalıdır: Topluluğu aptallığa sevk edebilen devasa dogmatik katılık ve topluluğun çözülmesi, barbarlığa yönelmesi riski taşıyan özgür sanatsal keşfin aşırılığı. Yunan toplumu modelinde filozoflar bu rollerden ya birini ya da diğerini yerine getiriyordu. Modern filozofun misyonu geleceğin kültürünün mahkemesinde yer almaktır.⁵⁴

Mitlerin yaratıcısı olarak kavram şairi sanatçıyla aynı düzeye oturtuluyordu. Uygarlığın hekimi olarak filozof sanatçıya boyun eğmiş gibidir; fakat gerçekte bilime ve sanata hükmeder. Wagner’in bu son önermeyi desteklememiş olduğunu

sız biliş içgüdüsünü ehlileştirebilen sanatın yolunu açar. Son filozof bundan böyle felsefenin öldüğünün, yalnızca sanatın bizi kurtarabileceğinin bilincindedir (FP 19[36, 318, 320] 1872-1873). 2) Varoluşun yeni imkânlarını tecrübe etmek için bilmeyi kullanan filozof (FP 19[35] 1872-1873). 3) *Tragedyanın Doğuşu*’ndaki sanatçının metafiziğine benzeyen “filozofun metafiziği”: “Üstün bir varoluş formunu gerçekleştirme amacıyla *yaşama iradesi, felsefeyi kullanır*” (FP 19[45] 1872-1873).

⁵⁴ Karş. FP 23[10, 14, 45], 28[2] 1872-1873.

düşünmek meşrudur. Aslında, bilim vasıtasıyla, müzikal dehanın ayrıcalığı için çarlar zaten çalmaya başlamıştı.

Ön çalışma defterlerine göz attıktan sonra, Bayreuth için hazırlanan elyazmalarına gelirsek, Nietzsche'nin henüz tatmin edici bir çözüme varamadığını görürüz. Sanat, bilim ve felsefe ilişkisini de net bir problem haline getirememişti. Yalnızca çağdaş bilime ve felsefeye birkaç göndermeyi silmiş, antik dönem figürlerine çok sezgisel ve sanatsal bir karakter vermişti. *Tragedyanın Doğuşu*'nda yaptığı gibi, üstadın öğüdünü ve onayını bekliyordu.

4. *Das alte und neue Projekt* [Eski ve Yeni Proje]: Küçük Okullu

7 Nisan akşamı Nietzsche Yunan filozoflarına dair elyazmalarını Richard, Cosima ve Erwin Rohde'ye okumaya başladı.

Üstat epey soğuk karşıladı. İki yıl önce tragedya kitabına gösterdiği sıcak ve hatta coşkulu karşılamayla kıyaslandığında gerçekten soğuktu. O zaman, "İşte, hayal ettiğim kitap!" diye çılgık atmıştı (Cosima, *Günlük*, 6 Ocak 1871). Kitabı tekrar tekrar okumadan ve giderek kuşkulanan yazarının önünde övmeden duramıyordu.⁵⁵ Bu defa, "Nietzsche Hocanın ilginç ve yeni çalışması" üstadın kafasını karıştırmıştı. Bilim sayesinde mitten giderek azat olmaktansa Wagner, *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki "Müzişyen Sokrates" imgesini kuşkusuz tercih ediyordu: Sınırlarına ulaşan ve sanata dönüşmenin zorunluluğunu kabul eden bilim. Üstat -asli biçimini bilmesede- Platon-öncesi filozoflarla ilgili bu düşüncelerin öğrencisini Bayreuth kültürüyle uyuşmayan bir yöne götürdüğünü anlar. Daha kötüsü, bu düşünceler geleceğin Bayreuth topluluğunu, Nietzsche ne düşünürse düşünsün, Richard Wagner'in yaşamı boyunca mücadelesini verdiği yönden başka bir yöne sürüklüyordu artık.

⁵⁵ "Yakın zamanda anneme ve babama belirttiğim fikri size de tekrarlıyorum: Bir gün kitabınızı size karşı savunmak zorunda kalacağımı düşünüyorum - kitabı elime aldım ve Tanrı şahidimdir ki benim ne istediğimi bilen tek kişi sizsiniz!" (Wagner'den Nietzsche'ye, 21 Eylül 1873).

Kuşkusuz Wagner sabırsız genç filozofa bundan sonra çağının kültürünün hekimi ve yargıcı olmayı önererek onu baştan çıkarmış olacaktı. David Strauss aleyhine bir kitapçıkla başlamak iyi bir fikirdi (Wagner ona karşı eski kırgınlıklarını hâlâ sürdürüyordu). Birkaç ay önce bu projeyi hatırlatmış ama Nietzsche pek kulak asmamıştı...⁵⁶

Kim ne derse desin, Üstat genç öğrencisini kendi propagandasını yapmaya sevk etmenin her halükârda uygun olduğunu düşündü ve -Curt Paul Janz'ın haklı olarak yazdığı gibi- "Wagner bu defa Nietzsche'nin çalışmasına iki yıl önce *Tragedyanın Doğuşu*'na yüklenmediği kadar çok yüklendi, o kadar çok yüklendi ki yeni kitap ne ilk formunda ne de değiştirilmiş formunda gün yüzü görmezdi."⁵⁷

Wagner karşı çıktığı için Nietzsche, Platon-öncesi felsefe eserini yazmaktan vazgeçti. Wagner, "Thales'in evlatları"ndan söz edildiğini katiyen duymak istemiyordu (Cosima, *Günlük*, 9 Nisan), genç öğrencisinin şimdiki devirle mücadeleye girişmesini istiyordu. "Modernler arasındaki modern" Wagner, Sokrates-öncesi düşünce figürlerinin aracılığıyla çağdaş felsefe tartışmasına girerek, şimdiki zamana yönelik eylemi, güncel olmayanın bayrağı altında güncelle savaşmayı tercih ediyordu. Nietzsche için bu belki bir hayal kırıklığıydı ama Wagner'e bağlılığı yaşamının eksenini olarak kaldı. Basel'e döndükten üç gün sonra, 18 Nisan 1873'te üstada şunları yazdı:

Konakladığım süre içinde benden hoşnut kalmadıysanız, buna gücenmem, elimden bir şey de gelmez, zira çok yavaş öğreniyorum, çok yavaş anlıyorum, yine de evinizde her an hiç hayal etmediğim ve nasiplenmeyi de çok istediğim deneyimler yaşadım. Üstadım! Huzurunuzu bozduğumun farkındayım, ayrıca şunu da söyleyeyim:

⁵⁶ Wagner'le Strauss'un ilişkileri kötüydü (bkz. C. P. Janz, *Nietzsche biographie*, Paris, Gallimard, II, XIII, ss. 9 vd.). Wagner'le Nietzsche 1872 Kasım ayının sonunda Strasburg'da Strauss'u tartışmak zorunda kalmışlardı, bunu Nietzsche'nin şu notundan anlıyoruz: "Doğrusu Strauss bana çok sıradan geliyor: Onunla kavga etmek istemiyorum. Wagner'in Strasburg'daki birkaç sözü..." (FP 5[98] 1875).

⁵⁷ C. P. Janz, *a.g.e.*, 1, s. 485.

Bunun bazı zamanlar katlanılmaz olduğunu da biliyorum ama [...] Yeter, sizden rica ediyorum, beni elinde kalemi, önünde defteriyle yeteneksiz ve beceriksiz bir öğrenci olarak görmekten vazgeçin artık. Şöyle veya böyle size yardımcı olmak, size hizmet etmek isteyip eğlencenize ve neşenize bile katkıda bulunamadığımı anladığımda günbegün daha da melankolik oldum işte.

Yine de belki bir gün yaptığım işte başarıya ulaştığımda ünlü yazar David Strauss'un aleyhine bir yazı yazarım.⁵⁸

Nietzsche söz dinler. Wagner'in davasına daha doğrudan yararı olacak *Münasebetsiz Düşünceler* projesi Platon-öncesi felsefeyle ilgili düşüncelerin yerini alır, ve 22 Mayıs'ta tragedya filozofları kitabının yerine Üstada David Strauss, Sadık ve Yazar'ın elyazmalarını gönderir.

Defterlerde Platon-öncesi filozoflarla ilgili düşüncelerinden hiçbir iz kalmaz. 1873 yaz-sonbahar planlarında Nietzsche 1873'ten 1879'a kadar münasebetsiz on üç değerlendirme yazmayı tasarladı. Gel gör ki bu proje yürümedi, zira Nietzsche'nin içindeki entelektüel çekişme 1876'da fiziksel sorunlar şeklinde baş gösterdi. Hastalık Nietzsche'yi bağımsızlık yoluna itti: "*Bize has* misyon üzerindeki hakkımızdan ne zaman kuşkulansak cevap hastalık olur", "*Hastalık her şeyden beni yavaş yavaş kopardı.*"⁵⁹

Fakat Wagner *Dammallee'*deki evinden, o gün ve daha bir-

⁵⁸ Wagner çok etkilendiği bu mektuba 30 Nisan'da yanıt verdi, genç dostunu teşvik etti, ona moral verdi. Sonra şunları ekledi: "*Strauss'iade* ile ilgili olarak, tek üzüntüm bekleyememek. O yüzden: Acele edin!"

Federico Gerratana, Wagner'e karşı çıkmanın önemini kabul eder ama Yunanlığın analizi, çağdaş dünyanın eleştirisi ve yeni bir kültürün taslağını ikinci defa uzlaştırmanın imkânsızlığı konusunda Nietzsche'nin bilincini vurgular: "*1873 ilkbaharıyla 1874 yılının başlangıcı arasında Nietzsche Philosophenbuch'unu zamanında bitirmekten vazgeçer. Tarihsel, eleştirel ve teorik mücadelelerle baş ederken sentez kapasitesinin sınırlarını ilk kez bilinçli olarak ne ölçüde algıladığını söylemek güçtür; bildiğimiz şey, 1873 Nisan ayında Bayreuth'ta bir gün kılıp döndüğünde Nietzsche'nin münasebetsiz ilk düşüncesi üzerinde çalışmaya başladığı (Opere di F. Nietzsche, c. III***, Milano, Adelphi 1992, s. 467). Nietzsche için, Yunanlık ve münasebetsizliğin bu yeni sentezinin öncekinden daha problematik olduğu doğrudur. Bu durumda, Wagner'i reddetmesi onu ağır bir yükten kurtardı. Bununla birlikte, bizce, Wagner isteseydi yeni bir felsefe kentaurosunu doğardı.*"

⁵⁹ Karş. FP 29[163-164] 1872-1873, MA II, Önsöz., § 4, Ayrıca bkz. M 500.

kaç yıl daha öğrencisinin bağımsızlık özlemini frenlemeyi becerdi.

5. Ruhun Tiranları

Ya Sokrates? *Tragedyanın Doğuşu*'nda Sokrates bilimin kutsal sırlarına giden yolda rehberlik eden kişidir, teorik insanı temsil eden ilk ünlüdür. Onun tek zevki saf ve çıplak hakikati görmeyi engelleyen örtüleri teker teker kaldırmaktır. Bilmenin, varlığı tanıyabilmek ve hatta düzeltebilmek olduğuna dair inanç, onda hakikat araştırmasını etik bir ilkeye dönüştürür. Ölmek üzere olan Sokrates'in "bilme ve akılla ölüm korkusunu aşan adam" imgesi bilime adanmış bir yaşamın ebedi ispatı gibidir (GT, § 15).

Fakat, bundan birkaç ay sonra ortaya çıkan Platon-öncesi filozoflar derslerinin son paragrafını okursak, Sokrates'in tamamıyla farklı bir imgesini buluruz. Yargı yine olumsuzdur⁶⁰ ama saikler *Tragedyanın Doğuşu*'nda belirtilenlerin zıddıdır. Sokrates tragedyayı intihara iten bilimsel ruhu artık temsil etmez. Tam tersine, hem antik dönem ahlakının hem de Yunan sanatının ve biliminin hasmı *akılcı ahlakı* aramayı somutlaştırır.

Kültüre ve sanata her zaman hasımdı. Doğa bilimine de. [...] Fiziğe hiç bulaşmadı. [...] Sokrates hiç fizik öğrenmedi. [...] Dolayısıyla, Sokrates felsefesi kesinlikle *pratik*ti, etik sonuçlara bağlanmayan bütün bilgiye hasımdır.⁶¹

Sokrates artık ilk bilim filozofu değildir; bilakis, bilmeyi iyimser mutlulukçu bir yöne, iyimser bir erekselliğe ve iyimser bir teolojiye yönlendirerek Yunan biliminin gelişimine sekte vuran odur. Demokritos'a karşı Sokrates: Nietzsche ilk

⁶⁰ Dahası bir fragmanda (6[3] 1875) Nietzsche şunları yazar: "İtiraf edeyim; Sokrates, bana o kadar yakın ki neredeyse her zaman onunla edecek bir kavgam var."

⁶¹ Ayrıca karşı. FP 23[35] 1872-1873: "Sokrates o vakte kadar olan *bilim* ve uygarlıktan o kadar kopuktur ki [...]. Sokratesçi kuşkuculuk o vakte kadar olan bilime ve uygarlığa karşı bir silahtır" ve 23[22] 1872-1873: "Sokrates ve Platon. Eğitim. Şimdi de 'Okul'. Doğa biliminin kavramlarıyla açıklamaya hasımslık."

defa bilimciyi ahlakçının karşısına koyar, daha sonra felsefesinin merkezinde devam eden bir karşıtlık olacaktır bu. “En uzaktaki şeyleri gidip arayan”, “gökyüzünün ve yeryüzünün niceliğini” gören, bilgelerin büyük çoğunu dinlemesini bilen bu gezgin Demokritos, çeşitli disiplinlere üç yüz kitap tahsis eden bu filozof ve bilge, antik dünyanın bilim ruhunu en yüksek düzeyde temsil eder. Sokrates’e gelince, Demokritos eski aristokrat kültürünü ne kadar canlandırdıysa, Sokrates de Yunanın çöküşünün kolay anlaşılmasını o kadar iyi temsil eder, iyi ve kötü sorusuna takıntılıdır, ruhları irdeler. Platon’un öğretmenidir, hani şu Demokritos’un bütün kitaplarını ateşe atmaya pek meraklı Platon’un. Platon bu kitaplardan hiç söz etmez, çünkü böyle bir durumda, Aristoksenos’un dediği gibi, “filozofların en büyüğüne rakip çıkardı.”⁶² 1885 tarihli bir fragmanda bu zıtlık hâlâ sezilir.

Ahlak temelde bilime *hasımlıktan* canlanır; Sokrates zaten hasımdı -çünkü doğrusunu söylemek gerekirse, bilim, “iyi” ve “kötü” ile uzaktan yakından alakası olmayan şeylere önem atfeder, dolayısıyla “iyi” ve “kötü” duygusuna da hiç *ağırlık vermez*. Aslında ahlak insanın bütünüyle, bütün kuvvetiyle kendisine hizmet etmesini ister: Ahlak, israfta bulunmayacak kadar zengin olmayan bir adamın bitkilerle ve yıldızlarla ilgilenmesini israf olarak görür. Sokrates bilime ahlakileştirme hastalığını soktu, Yunanistan’da bilim ruhunun hızla kötü bir eğilime girmesinin nedeni budur: Demokritos’un, Hippokrates’in veya Thukydides’in düşüncesinin eriştiği seviyeye ikinci defa erişilmedi.⁶³

Bununla birlikte, 1872-1873 yıllarının metinlerinde Sokrates hâlâ tragedya filozoflarına mensuptur. Aslında, *Yunanların Tragedya Çağında Felsefe* eserinde olduğu gibi derslerde de tragedya filozofları Platon’dan ve Platon sonrası filozoflardan saf felsefi tipler olarak ayırt edilir. Sokrates saf bir tiptir, çünkü “σοφία sayesinde içgüdüleri yenen bilgeyi” temsil eder.⁶⁴

1875-1876 kış yarıyılında verdiği Yunan edebiyatı tarihi

⁶² Karş. DK 68 B 299 ve DL, IX, 40.

⁶³ FP 36[11] 1885, aş. bkz. s. 359, n. 16.

⁶⁴ Aş. bkz. s. 342.

derslerinde Nietzsche Sokrates'le daha önceki filozoflar arasındaki kopuşu çok daha net verir.⁶⁵ Bu derslerin 10. paragrafında Nietzsche, Thales'ten Demokritos'a kadar Sokrates-öncesi filozofların, bilimi, kendi sınıflarının kanından gelen soyluluğu aşmalarını sağlayan düşünce özgürlüğünü ve ruh soyluluğunu elde etmenin bir yolu olarak gördüğünü açıklar.

Daha yukarıda söz ettiğimiz, soylu bir şecereden gelen bütün filozoflar kendi sınıflarını eleştirirler, hatta bazıları sınıflarına karşı büyük hasımlık gösterir. Aristokrat bir ruh oluşturdıkları derecede ve önceden yaydıkları bilimin, eleştirinin ve aklın kuvvetlerini sahiplendikleri ölçüde, geleneğin kültüründen ve geleneği besleyen şiirin büyüünden bağımsız hale gelirler. Dolayısıyla, çok yüksek bir soydan gelen Herakleitos'un ve Platon'un, ikisinin de, Homeros'a ve şiirin kalıba döktüğü soylu kültürdeki her şeye acımasız hasımlar oldukları görülür. Thales'ten Demokritos'a kadar bu filozoflar *benzersiz* bir yol izleyerek bir doğa bilimi kavrayışı yakalamışlardır, bunun temelleri üzerinde 2000 yıl sonra modern bilim yükselecektir: işte bu yüzden, Cassendi Demokritos'un varisiymiş gibi yazar.⁶⁶

1875 yazında Sokrates'in ve Platon-öncesi filozofların sureti bir kez daha değişir. Bunlar, "münasebetsiz" yıllarıdır. Wagner'in dizinin dibindeki Nietzsche *Münasebetsiz Düşünceler*'in ilk üçünü yayınlamış ve *Biz Diğerleri Filologlar* adlı dördüncüsünü yazmaya koyulmuştur. Fakat sağlığı bozulmaya başlar. Bu, 1876 sonbaharında Basel Üniversitesinden bir yıl izin istemek zorunda bırakan büyük krizin başlangıcıydı. Bağımsızlık ihtiyacı bu yıllarda her zaman çok kuvvetliydi; Nietzsche *Nibelungen Yüzüğü*'ne iştirak etmeye Bayreuth'a gitmedi, yaz tatillerini Kara Orman'da Steinabad'da geçirdi.

1872-1873 yıllarında hasta, yalnız başına, Yunan filozofları üzerine bilgi notlarını yeniden okudu, yazdı ve yorumladı.⁶⁷

⁶⁵ Karş. GOA, XVIII, s. 165 vd.

⁶⁶ GOA, XVIII, s. 191. Nietzsche, Sokrates-öncesi filozofların soylu kökenlerini hatırlatır, bunu da, Platon-öncesi filozoflarla ilgili dersleri için, özellikle onların kendi seçtikleri kavramları ele alarak yapar.

⁶⁷ Bkz. U, II, 8 defterinin (*Biz Diğerleri Filologlar* adlı taslakları da içeren defter) bir tabakasını oluşturan 6. grubun fragmanları. Bu fragmanlarda 1872-1873 kışına ait 19. ve 23. grupların birçok teması yeniden ortaya çıkar.

Öğrencisi Luis Kelterborn'dan aldığı, Jacob Burckhardt'ın *Yunan Uygarlığı Tarihi* dersinin notlarını içeren defter Yunanları yeniden derinlemesine düşünmesinde ona yol gösterdi. Mazzino Montinari, Nietzsche'nin ölüm sonrası yayınlanan 1875 yazına ait fragmanlarında Burckhardt'ın etkisinin önemini vurgulamıştır. Doğrusal olmayan tarihsel gelişim kavrayışı, tahrif edilmiş imgenin eleştirisi, Yunanların "hümanistliği", Yunan halkının başlıca belirgin özelliği olarak tiranlık iradesi Burckhardt'ın konularıydı ki *Philosophenbuch*'u yeniden yazma girişimi bu konuların etrafında dönüp duruyordu.⁶⁸

Fakat bu kısa notlara her şeyden çok, Nietzsche'nin olgunluk dönemi felsefesinin temel temalarından biri haline gelecek olan bir fikir hakimdir: Yeni varoluş imkânlarını deneme ve özerk bireylerin oluşmasına elverişli koşulları araştırma.⁶⁹ Yeni versiyonun girişinde, (fragman 6[48] 1875), Nietzsche Platon-öncesi filozoflar yerine Sokrates-öncesi filozoflardan söz eder, çünkü dönemlere ayırma, karakterin karma veya saf olmasına göre değil, Thales'ten Demokritos'a kadar filozofların *güzel yeni yaşam imkânları* keşfetmelerinden yola çıkarak yapılır, oysa sonraki Yunanlar "bütün bunların en iyisini unutmuşlardır." Çağdaş bilim kültürüne doğrudan gönderme kayıplara karışır, bunun yerine, yeni yaşam biçimlerini denemek için *polisten* ve *mitten* uzaklaşan Sokrates-öncesi filozofların bireyciliği ortaya çıkar. Sokrates bu sürece aniden son vermiştir, Nietzsche Yunanların en iyisine ulaşabilecekleri şeyi gerçekleştiremediklerini savunur: "İnsanlığa darbe indiren en büyük çöküş üstün yaşam tiplerinin akametidir. Onların da başına gelen budur."⁷⁰

⁶⁸ Sırayla karşı. FP 5[16, 21, 58]; FP 5[7, 27, 28] 1875 ve ölüm sonrası yayınlanan 1875 (KGW, IV/4, s. 366, 369 vd.) fragmanlarına Mazzino Montinari'nin eklediği eleştirisi. Bununla birlikte, 23[1] ve 31[1] 1872 fragmanlarında Platon-öncesi filozofların tiranca eğiliminin bir çağırışımı da bulunabilir.

⁶⁹ Bu dönemi karşı. örneğin FP 3[75] 1875: "Mükemmel insanlar yaratmak için insanları büyük bir merkezde toplamak, geleceğin görevi budur [...] Bugüne kadar hiçbir birey çok ender rastlananlar dışında özgür olmadı."

⁷⁰ FP 6[31], 6[34] 1875. Ayrıca Sokrates-öncesi filozoflar, "Pers savaşlarının beklenmedik başarısının ve Sokrates gibi tuhaf bir kafanın engellediği pan-

Bu durumda da Nietzsche radikalleştirmek için Burckhardt'ın bir temasını ele alır. Baselli tarihçiye göre, antik dönem Yunanistan'ının belirgin özelliğini çok sayıda bireyliğin gelişip olgunlaşması oluşturur: “*Kendi başına değerli olan sırf bireylik her yerde gelişir ve Yunanların benzersiz bir halk olmasının tek nedeni budur.*”⁷¹ Her şeyden önce onlar, *polis*in ve *polis*in üzerine kurulduğu mitlerin yoğunluğundan kaçarak kendilerine bağımsızlık alanları açan filozoflardır:

Yunan yaşamının ayrılmaz parçası olarak felsefenin var olması [...] kültür tarihinin bakış açısından önemlidir. Yunan yaşamında belirleyici ve şaşırtıcı olan şey, despotik bir *polis*in bağrında özgür ve bağımsız bir birey sınıfının ortaya çıkmasıdır.

Fakat bu noktada, bu haliyle felsefenin *zihniyetle ilgili herhangi bir şeyle* ortak yanı yoktur. Düşüncede meydana getirdiği özgür hareket bütün bilimsel araştırma tiplerini kolaylaştırmakla kalmamış, yaşamda, araştırmacıya hayran bırakan özgür bir kişilik de geliştirmiştir.⁷²

Bununla birlikte, Burckhardt'ın derslerinde gerçekten ilk özgür birey Sokrates'tir. Burckhardt'a göre, Sokrates “asli bir büyük figür”, “bütün dünya tarihinde en çok göze çarpan kişilik”, “sıra dışı bir figür”, “kendine özgü bir birey”dir, “özgür kişilik en yüce tarzda” onda ortaya çıkar.⁷³ Dolayısıyla, Nietzsche Burckhardt'ın temasını ele alır ama bunu yalnızca Sokrates-öncesi filozoflara uygular, Sokrates'i ise bu tarihsel gelişmede kopuş olarak görür. Platon-öncesi filozofların Yunan uygarlığında genel bir reformu öngördükleri fikri yeni-

helenik reformun öncüleri” olarak görülüyordu. Bu reform “dahilerin ortaya çıkması için hiç olmadığı kadar mükemmel bir zemin” olacaktı. “Sokrates ve öğrencileri ve geç dönemde Yunanistan'ın bütün kült şefleriyle birlikte antik dönem filozofları dizisine sekte vurulur ve Yunanların kendi kendilerini yıkıma uğratması” tamamlanır; FP 6[23, 17, 35, 48] 1875.

⁷¹ J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte, Gesammelte Werke*, Basel, Darmstadt ve Berlin, 1955. V-VIII. ciltlere tekabül eden dört cilt; cilt ve sayfa numaralarını takip ederek GK ile kısaltıyoruz. Az önce yaptığımız alıntının yeri GK, 4, s. 15.

⁷² Burckhardt, GK, 3, s. 348 ve s. 340.

⁷³ Karş. Burckhardt, GK, 3, s. 348-349, 354.

den ortaya çıkar ki bu reformun zirvesinde hâlâ Empedokles vardır. Fakat bu defa Yunan reformu Bayreuth modelinden etkilenmez, özgür ruh felsefesinden etkilenir. Bireyi mitten ve polis in dar kafalılığından kurtaran pan-helenik ve kozmopolit bir reform söz konusudur.

Bu ilk filozoflar şöyle anlatılabilir: Yunan törelerini ve ortamını bir *engel* ve bir *kapatılma* diye hisseden kişiler: Sonuçta özgürleşmesi gereken kişiler (Herakleitos'un Homeros ve Hesiodos'a karşı, Pythagoras'ın sekülerleşmeye karşı, hepsinin, en çok da Demokritos'un, mite karşı mücadelesi) [...]

Onlarda bir Yunan REFORMUNUN ÖNCÜLERİNİ görüyorum, Sokrates'in öncülerini değil. Onların reformunun gerçekleşmediğini, Pythagoras'ta kült tarzında devam ettiğini söyleyelim daha çok. Bir grup fenomen bütün bu reform ruhunu taşır – *tragedyanın gelişmesi. Başarılamayan reform*, yani EMPEDOKLES'in reformu; o başaramayınca geriye ancak Sokrates kalmıştır (FP 6[18] 1875).

Aynı bakış açısı (Platon-öncesi filozoflarla ilgili düşüncelerini içeren bütünü basılan tek kısmı) *İnsanca, Pek İnsanca*'nın 261. aforizmasında görülür. "Ruhun tiranları" başlıklı bu uzun aforizmada Nietzsche, Yunan zihnini ateşleyen tiranlık içgüdü s ü fikrinden yola çıkarak 1875 tarihli fragmanlarının içeriğini özetler.⁷⁴ Yine bu metinde, "kendi hakikatlerini ve özgül felsefi yaşam biçimlerini tiranca dayatmaya çalışan filozof figürlerinin hakim olduğu Yunan kültürünün hızla saçılmasını Sokrates durdurur; o zamana kadar felsefe biliminin harikulade düzenli fakat gayet hızlı evrimini bir gecede çö kerten Sokrates'tir." "Yine de bu – diye devam eder Nietzsche- o vakte kadar ihmal edilen, yeni ve üstün bir *felsefi yaşam imkânının* kaybı kadar ağır bir kayıp değildir."

Fakat *İnsanca, Pek İnsanca*'ya özgün *pathos*'a göre, Nietzsche, tiranların, hatta felsefe tiranlarının bile, zamanının geçtiğini söyleyerek sonuca varır. Antik dönem kültürü ölmüştür.

⁷⁴ Nietzsche, Burckhardt'ın "Tiranlık Yunan devlet fikrinin kaçınılmaz biçimlerinden biridir. Hırslı ve yetenekli her Yunanın içinde bir tiran ve bir demagog uyuklar" (GK, 1, s. 166) sözlerini alır ve ş unları der: "Onlar tirandı, her Yunan tiran olmak ister ve elinden geldiğince ç abuk olur."

Ondan ve mitik temellerinden ebediyen kopmuşuzdur. Artık kaosla, modernliğin çözülmesiyle yüzleşmeli ve bilme üzerine kurulmuş bir kültür denenmelidir. İyi Avrupalıların ve ruh oligarklarının zamanı gelmiştir. Bunlar, Aydınlanmanın insanlarıdır, *polisten polise*, uygarlıktan uygarlığa kendini arayan, kendini tanıyan, bilgilerini paylaşan *dünya vatandaşı*larıdır.

*Polisin sığılığına ve Wagner'in Cermenci "saf çılgınlığı"na karşı Nietzsche ülkeler-üstü bir kültür merkezini, Aydınlanmanın Paris'ini koyar: İnsanca, Pek İnsanca. Voltaire'in anısına ithaf edilmiş özgür ruhlar için bir kitap. Mitin ışığının, hakikiliğine duyulan güvenin yerini kuşkuculuk ve aklın aydınlığı alır.*⁷⁵

Fakat özgür düşünce alıştırmalarına devam eden Nietzsche özgür ruhların ancak bir hastanın rüyası olduğunu anlar: "Bu 'özgür ruhlar' yoktur, hiç olmamıştır" (MA, giriş, § 2). Bir ruh oligarşisi, özgür bir ruh uygarlığı yaratmak, geleceğin görevidir. 1880'li yıllarda Nietzsche, Alfred Espinas'ın organikçi sosyolojisinden yola çıkarak sosyal fenomenleri yeniden yorumlar, buna göre, toplum özgür bireyler ve zaten eğilmiş bireyler arasında yapılan sözleşmeden doğmaz, aksine, toplu halde yaşayan varlıkların meydana getirdiği kolektif bir organizmadır.⁷⁶

Bu teorilerle temasa geçen Nietzsche, yazılarının değişmezi olan fikrin içeriğini değiştirir; bir başka deyişle, Yunan filozoflarının Yunan kültür reformunu hazırladıkları fikrinin muhtevasında değişiklik yapar. 1872'de Nietzsche bu fikri tragedya kültürü ve sanatıyla ilişkilendirmiş; 1875'te özgür

⁷⁵ *İnsanca, Pek İnsanca*'nın 261. aforizması şu sözlerle başlar: "Yunan yaşamının ışıldadığı tek yer mitlerin ışığının düştüğü yerdir: O yaşam, başka yerde karanlıktır. Gel gör ki Yunan filozofları bu mittten mahrum kalırlar [...] temelde, bu filozoflar yalnızca daha *aydınlık* bir güneş arıyorlardı, onların gözünde mit yeterince saf, yeterince parlak değildi." Montinari'nin belirttiği gibi aslında bunlar Burckhardt'ın şu sözlerinin özetidir: "Gücü her şeye yeten bir kuvvet olarak mit, Yunan yaşamına hakimdi, o yaşama hem derinden nüfuz ediyor hem de görkemli biçimde hükmediyordu. Yunanlığın geç dönemine kadar her yerde bütün Yunan faaliyetine ışık saçtı" (GK, 1, s. 27-28).

⁷⁶ A. Espinas, *Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichendpsychologische Untersuchung*, Braunschweig 1878, s. 508 (BN).

ruh ve iyi Avrupalı felsefesinin miras bıraktığı model uyarınca pan-helenik reform olarak yorumlamış; seksenli yılların başında *Şen Bilim*'de bu reformun başarısızlığının bireyin gelişimi konusunda Yunan halkının olgunluğunu açıkça gösterdiği sonucuna varmıştır. Bu dönemde Nietzsche yüksek bir kültürün gelişme koşullarından yüz çevirip, dikkatini tamamıyla özerk bireylerin oluşum sürecine vermiştir.

Reformların başarısızlıkları- Yeni Helen dinlerinin temelini atmak için birçok farklı girişimin başarısızlığa uğraması, Yunanların görece ilkel dönemde bile üstün uygarlığının şerefine özgüdür. Bu da Yunanistan'da çok erken bir dönemde çok farklı tip bireylerden meydana gelen bir kalabalığın bulunduğunu, bu bireylerin farklı farklı sıkıntılarının tek bir iman ve umut reçetesiyle çözüme kavuşturulmadığını gösterir. Pythagoras ve Platon, belki Empedokles bile, ve uzun süre önce de coşkulu Orpheusçular yeni dinler kurmayı hedeflediler, hatta Pythagoras ve Platon dini lider rolünü üstlenmek için hem maneviyata hem de kabiliyete sahipti ki başarısız olmaları insanı gerçekten hayrete düşürür: Ellerinden gelen tek şey, tarikat kurmak oldu. Bütün halkı dönüştürmek başarısızlığa uğradığında ve tarikatlar yalnızca kendi kendilerini tasdik ettiklerinde, halkın zaten çok unsurlu bir durumda bulunduğu ve törel ahlak kadar sürü halinde yaşamaya yönelik kaba içgüdülerini de aşmaya başladığı sonucu çıkarılabilir: Bizim çöküş ve törenin yozlaşması diye karalamaya alıştığımız, çok anlam ifade eden bir dalgalanma durumu, oysa o yumurtanın olgunlaştığını ve kabuğun yakında kırılacağını belirtir [...] Birinin egemen olduğu yerde ancak kitleler vardır: Kitlelerin bulunduğu yerde köleliğe teslim olma ihtiyacı hüküm sürer. Köleliğin bulunduğu yerde, az sayıda birey vardır ve bunlar sürü halinde yaşama içgüdülerine ve bilincine karşıdır (FW 149).

Sürü halinde yaşama içgüdüğü asıl içgüdüdür ve özerkliğe iten içgüdüden daha güçlüdür, özgürleşmek isteyen birey her şeyden önce topluluktan uzaklaşıp, "kendiliğini" yaratmak için çileci bir parkurdan başlamalıdır. 1881 yazının fragmanlarında Nietzsche, *Zerdüş*'ün ilk üç bölümüne sahne olacak bu parkurun etaplarının izini sürer. Yunan mirası burada yeniden ortaya çıkar. Özgürleşme yolunu göze alan kimse, Yunan filozoflarını yol arkadaşı edinebilir çünkü ilk kez onlar organik yapılanmış mükemmel bir toplumda yaşamlarını bi-

reysel ilkelerin üzerine kurmaya çalıştı. Zerdüş, özgürleşmeye giden yolun ilk etabını "Mutluluk Adaları"nda konumlayarak, Yunan mirasının üzerindeki örtüyü öğrencileri için kaldırır, ve Zerdüş'ün öğrencileri mutluluk adalarına giderken, Sporad Adalarına, Kyklad Adalarına ve Ege Adalarına sefer yapan Yunan gemileriyle yelken açar.

Chronologia Philosophorum

Francesco Fronterotta

Platon-Öncesi Filozoflar Üzerine Dersler'inin ilkinin sonunda Nietzsche, Thales'ten Demokritos'a ve Sokrates'e kadar giden bu Yunan düşünürlerine verilen "Platon-öncesi" filozoflar adını gerekçelendirir; bu terim onları, 19. yüzyılın sonunda çoktan yaygınlaşan ve bugün de sık kullanılan "Sokrates-öncesi" filozoflardan ayırır.¹

¹ Bu konuda bkz. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: University Press 1957; J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Londra: Routledge 1979; W. Leszl (ed.), *I Presocratici*, Bologna: Il Mulino 1982. Giorgio Colli çok yeni ve çok ilginç bir öneri ortaya attı (bkz. özellikle *La nascita della filosofia*, Milano: Adelphi 1975; *La sapienza greca*, c. I-III, Milano: Adelphi 1977-1980 – en eski düşünürlere bir isim verirken onları felsefe tarihinin daha geç dönemine göre sınıflandırmayan (Sokrates-öncesi filozoflar; Platon-öncesi filozoflar), bilakis onların özgül ve temel karakterini tanımlayan bir girişim dahilinde- "bilge" kelimesini kullanmayı önerir. Bu kelime, σοφία'ya yani esrarengiz ve mantık-öncesi bilgiye sahip olan, gizemli kutlamaların, gizemli "çalgınlığın" ve kendinden geçmenin dinsel pratiklerine bağlı kimseleri tanımlar. "Sokrates-öncesi" ifadesini ilk kez Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin 1903) çalışmasının birinci baskısında kullandı ama "Sokrates-öncesi felsefe" adı 19. yüzyıl tarihçileri arasında çoktan yaygınlaşmıştı: H. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, c. I, Hamburg 1829; C. A. Brandis, *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie*, Berlin 1835; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, c. I, Leipzig 1856; F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Altertums*, Berlin 1862 gibi diğerleri Platon-öncesi düşüncenin birinci ve ikinci fazı arasında Attika-öncesi dönem ve sofistler-öncesi dönem olarak daha sonra ayrım yaptılar. Bugün geçerli olan "Sokrates-öncesi filozoflar" veya "Sokrates-öncesi felsefe" deyiminin, (Demokritos gibi) Sokrates'ten sonra ölen veya (Arkhytas ve diğer Pythagorasçılar gibi) ondan sonra yaşayan filozofları da kapsamı bir muğlaklık yaratır.

Aslında, Nietzsche'nin bize önerdiği tasvirde, Sokrates'e kadarki en eski filozofların öğretileri gibi kişilikleriyle de "saf", "tarafli" ve özgün oldukları düşünülmüş olmalıdır, Platon ise ilk "karma karakter" olarak ortaya çıkar.

Platon, felsefesi kadar filozofluk tipiyle de ilk büyük *karma karakter*dir. Sokrates, Pythagoras ve Herakleitos'un öğelerini bir araya getirdiği idealar öğretisi özgün bir kavrayış olarak nitelenemez. İnsan olarak da onda Herakleitos'un soylu gurur, Pythagoras'ın gizemli melankolik yasa koyucu ve Sokrates'in diyalektik ruh uzmanlığı özellikleri birleşmiştir.²

Aslında, bu düşünürleri yeniden gruplandırma ve sınıflandırma imkânları ve yöntemleri çoktur ve en azından belli bir ölçüde hepsi yapaydır. En eski kaynağımız Aristoteles bile bize kesin bir sınıflandırma vermez. Bir yandan Platon'un öğretisinin ana eksen olduğunu düşünür gibidir (*Metafizik*, I, 6, 987a30) (daha önceki bütün düşünürleri Platon-öncesi diye sınıflandırmaya bizi sevk eden odur; Aristoteles, Platon'dan önceki filozoflardan çok söz eder); öte yandan, felsefe araştırmalarını yenileyen ve Platon'un eğitiminde belirleyici etkisi bulunan kişi olarak Sokrates figürüne özellikle önem verir (*Metafizik* I, 6, 987b1-5) (Sokrates'i bir dönüm noktasına yerleştirmeye ve önceki bütün filozofları Sokrates-öncesi diye tanımlamamıza neden olan budur).

² Aş. bkz. s. 85. Aristoteles de (*Metafizik*, I, 6, 987a30-b10) Platon'un "karma karakterini" vurgular ve Platon'un düşüncesinin dayanak noktalarının esinlendiği başlıca filozoflar olarak Herakleitos, Pythagoras ve Sokrates'i saptar: "Sözünü ettiğimiz felsefe teorilerinden sonra çeşitli veçheleriyle Pythagoras'ın öğretilerine bağlanan ama İtalya felsefesinden ayrı bir özgünlüğü de bulunan Platon'un öğretisi gelir. Aslında, Platon gençliğinde hemen Kratylös'un ve Herakleitos öğretilerinin öğrencisi olmuştu [...] ve Sokrates doğa araştırmalarını tamamıyla bir yana bırakıp etik dünyayı incelemeye ve tümeli burada aramaya başladığında ve dikkatini tanımlara verdiğinde, Platon onun öğretisini devam ettirdi [...]"Sonraki parçada (987b10-13) Aristoteles, Platon'un şeyler ve idealar arasında pay alma öğretisini öne sürerek şunda ısrar eder: "Platon, yeni bir öge olarak yalnızca 'pay alma' adını ortaya atar, çünkü Pythagorasçılar şeylerin sayıları taklit ederek var olduğunu desteklerken, Platon bunların pay alma yoluyla var olduğunu tasdik eder. Kendisi ad değiştirmekle yetinmiştir."

1. Kaynaklar ve Tanıklıklar

Platon'dan ve Aristoteles'ten önceki filozofların öğretilerini incelemeye yeltenen kişi, bu düşünürlerle ilgili tanıklıkları ve kaynaklıkları araştırmaktan uzak kalamaz. Bu nedenle, bu kaynakların tarihinin başlıca unsurlarını şema halinde önceden belirlemek yerindedir. Nietzsche'nin onlarla ilgili vardığı yargı ancak böyle açıklanmış olabilir.

Platon ve Aristoteles bize Platon-öncesi filozofların öğretileri ve yaşamları konusunda en eski bilgileri verir ama onların tanıklıklarının güvenilirliği ve uygunluğu defalarca tartışılmıştır.³

M.Ö. 4. yüzyıl sonuyla İskenderiye dönemi arasında, daha çok Platon-Aristoteles geleneği çevresine derin bir ilgi gelişir. Dolayısıyla, doksografi geleneği doğar, birçok antik felsefe okulunun ve düşüncesinin evriminin tarihi yazılır; bunun amacı, felsefenin kökeni, önderleri ve kronolojileri bilmecesini çözmektir. Bu araştırmaları yapanlar arasında (Diogenes Laertios'la Simplicios'un bazı alıntılar yaparak izinden gittiği *φυσικῶν δόξαι* başlıklı kayıp çalışmasında Platon-öncesi filozoflar hakkında çok sayıda tanıklığı toplayan) Theophrastos'a ve 3. yüzyıldan başlayarak İskenderiyeli tarihçilerle filologlara kuşkusuz yer verilmelidir.

Bu bilgili, kültürlü ve rafine insanların ilgisi ve amacı kendi dönemlerine ulaşan bütün bilginin envanterini çıkarmak, farklı alanlara ayırarak bu bilgiyi sınıflandırmak, her alandaki okulları kimin temsil ettiğini ve kurduğunu hatırlamak, her tür bilgiyi kimin başlattığını ve temellerini kimin attığını bulmak ve buradan yola çıkarak düşünce okulunun evrimini doğru aktarmaktı. Kallimakhos'un *πίνακες* çalışması, biyografik ve kronolojik bilgilerle birlikte çok önemli bütün Yunan yazarlarının ve bütün eserlerinin tam bir kataloğunu içeren biyo-bibliyografik tabloları ile özellikle aydınlatıcıdır.

³ Özellikle Aristoteles'le ilgili olarak karış. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore: Johns Hopkins Press 1935 ve *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore: Johns Hopkins Press 1944. Bu konuda ayrıca bkz. G. Colli, *La natura ama nascondersi*, Milano: Adelphi 1988 III. bölüm, s. 93-135.

Birkaç yüzyıl sonra, Epiküros'a kadar antik dönem filozofları konusunda bilgilerin ve anekdotların önemli derleyicisi ve biyografi yazarı Diogenes Laertios da aynı tarzda çalışacaktır. Belli ki Platon ve Aristoteles dışında, doğrudan geleceğin bize bir bütün halinde aktardığı en eski kaynak Laertios'tur, ki İskenderiyeli tarihçilerin eserleri konusunda da bizi yine o bilgilendirir.

Platon-öncesi felsefenin bu kaynaklardan çıkan tasviri, daha sonra göreceğimiz gibi, aslında 19. yüzyıl filologlarının ve tarihçilerinin genellikle güvenerek kabul ettiği tasvirle örtüşür; Platon-öncesi filozoflar birkaç felsefe okulunda bir araya getirilir; bu okulların içinde, felsefenin başlangıcından Helenistik döneme kadar okul önderlerinin aralıksız silsilesi (tam bir *διαδοχή*) yeniden yapılandırılabilir.

Nietzsche, hem Platon ve Aristoteles'in tanıklıklarının hem de İskenderiyelilerin özgün tarihsel bakış açılarının, kendi fikrince, kötü yorumu üzerine kurulan bu tasvire karşı çıkar. Nietzsche'nin iddiasını farklı üç bakış açısına göre tartışmak istiyorum: Yöntembilimsel, tarihsel ve filolojik.

2. Yöntem

Nietzsche ta baştan beri çok net bir konum benimser, buna göre, Platon-öncesi filozofların kronolojisini yeniden yapılandırmak için, "öğretmen-öğrenci ilişkisine imkân tanıyan bulguları tercih eden her yönetime karşıdır" ve "bir *διαδοχή*'nin mümkün olmasını sağlayan sayıları tercih etmeyi içeren yöntem tamamıyla yanlıştır."

Özetle, Nietzsche'ye göre, öğretmenden öğrenciye devamlı bir silsile içinde birinden sonra öbürünün geldiğini gösteren tarihlere dayanarak antik dönem filozoflarının kronolojisini yeniden yapılandırmak, hatta uç örneklerde, *διαδοχή*'ye daha uygun başka bir kronolojiyi tercih etmek için aktarılmış kronolojiyi yanlışlamak doğru değildir. Böyle bir işlem ciddi bir eleştiri yöntemine kesinlikle kapalı olmakla kalmaz, tarihsel anlamda da gerçek bir eksikliği varsayar, çünkü Platon-öncesi filozoflara -hatta on yıllar boyunca uzakta yaşayan veya çok uzak yerlerde etkinlik göstermiş olanlara da- İskenderiye dö-

nemi felsefe okullarına özgü sabit şemaların (öğretmen / öğrenci silsilesi, felsefe okulları) uygulanmasını ister.

3. Kaynakların Tarihsel Değeri

3.1. Platon ve Aristoteles

Okulların doğuşunu yepyeni bir fenomenin ortaya çıkışı olarak kendi gözleriyle gören Platon ve Aristoteles gibi filozoflar, Sokrates-öncesi eski filozofların bu tür bir okul ilişkileri içinde yaşadıklarını elbette düşünemiyorlardı (aş. bkz. s. 351).

Nietzsche'ye göre, Platon ve Aristoteles Platon-öncesi felsefeyi okullar silsilesi tarzında düşünmezler ve antik dönem filozoflarını böyle sınıflandırmak için uygun bir kronolojik veya coğrafi ölçüt önermezler. Dahası, Platon ve Aristoteles, bir *Platon-öncesi felsefe tarihi* yazma niyetini bize hissettirecek tarihsel ve bilgece bir hakiki ilgiden mi hareket ediyorlar sorusunu sormak yerindedir (ki bu, felsefe tarihçilerinin de tartıştığı bir konudur). Nietzsche özellikle Platon hususunda olumsuz bir radikal görüş ifade eder:

Platon kesinlikle tarih dışı bir karakterdir; onun anakronizmleri bilinçli poetik serbestiyet olarak değil “kasıtlı tahrif” olarak yorumlanmalıdır [...] Platon bu mitik atmosferde nefes alır; tam tarihsel kesinliğin, her ne olursa olsun hiç önemi yoktur [...] tarihsel hiçbir anlam orada tutunmaz (aş. bkz. s. 217).

Yine de sorun dikkatle incelendiği takdirde, Nietzsche'nin teyitleri tasdik edilir. Platon *Sofist'*te sofist sanatının doğası tartışması çerçevesinde varlık ve var olmayan sorununu ele aldığı anda, önceki filozofların varlık ve var olmayana dair konumlarını göz önüne alarak sorunun devamını getirmenin uygun olduğu kanısına varır. Peki onların ontolojik öğretisi neydi?

İlk görüş şöyledir: Platon, kendisinden önceki filozoflarda ontoloji problemini sorgular, her ne kadar, bildiğimiz üzere, bu düşünürlerin çoğunluğunun varlık problemiyle açıkça ve

doğrudan ilgilenmediğini bilsek de. Elea Okulu ve belki Pythagorasçılar ve Atomcular da ayrı tutulursa, Platon-öncesi filozofların araştırması gerçeğin ilkelerine ve nedenlerine ve kozmolojiye yüzünü döner, ki bu araştırmalar, biçimleri ve içerikleri itibarıyla Platon'un ontoloji söyleminin çerçevesine zar zor girer. Platon'un sorusu (Varlık nedir? Var olmamak düşünülebilir mi?), ondan öncekilerin öğretilerini ontolojik bakış açısıyla yeniden yorumlama niyetiyle sorulabilir ancak böyle bir yeniden yorumlama da Platon'a (ve belki Elealılara) özgü olan ama kuşkusuz ondan önceki düşünürlere kesinlikle özgü olmayan bir şemaya göre yapılır.

Aslında, *Sofist*'teki şu pasajda tartışmayı yöneten Eleali Yabancı, Platon-öncesi filozofların, sıradan biçimde sorgulandıklarında, hepsinin nasıl da masal anlatır gibi görüldüğünü belirtir:

Bana öyle görünüyor ki, onların her biri bize bir tür masal anlatıyor, tıpkı çocukluğumuzda olduğu gibi. Onlardan biri varolanın üç olduğunu söylüyor: Bunların bazıları zaman zaman birbirleriyle savaşa tutuşurlar. Ama sonra da yeniden sevişirler; öyle ki evlenirler, döl-lerler ve çocuklarını yetiştirip büyütürler. Bir başkası ise varlığın yalnızca iki olduğunu söylüyor: Yaş ile kuru veya sıcak ile soğuk. Sonra o, bunları giydirip kuşandırıp evlendirir. Bizde çıkan Elea Okulu üyesi Ksenophanes'ten ya da daha eskiden beri yapılagelen masalımsı açıklamalarda, genellikle nesnelerin hepsi diye adlandırılanın yalnızca bir şey olduğu kabul edilir. Ama daha sonra, İonialı ya da Sicilyalı Mousa'lar, en sağlam yolun ikisini birleştirmek olduğu düşüncesine vardılar. Yani varolan, hem çok hem birdir ve düşmanlıkla dostluk birbirine bağlıdır. Çünkü ayrılan daima yeniden birleşir. İşte böyle diyor o yaman Mousa'lar. Ama daha yumuşak başlı olanları da her zaman böyle olması gereken bu yasayı görmezden gelip her şeyin sıra ile bazen bir olduğunu, Aphrodite'nin gücü (yani sevi) sayesinde birbirleriyle dost olduğunu, bazen yeniden çok olduğunu, kavga diye adlandırdıkları şey yüzünden birbirleriyle düşman olduklarını öne sürüyorlar. Bununla birlikte onlardan birinin doğru mu, yanlış mı söyleyip söylemediğini ayırtlamak güçtür. Öyle görünüyor ki, bu denli ünlü ve değerli eski adamlarla böylesine önemli sorular üzerinde tartışmak için biraz da olsa yer vardır. Şunu söylemenin bir sakıncası yok. -Neyi?- Şunu: Onlar, bizi, büyük çoğunluğu çok az göz önüne alırlardı. Bizim kafamızın yetişemeyeceği

kadar yukardan konuşurlardı. Çünkü açıklamalarında, onları izleyip izleyemeyeceğimize veya onlara katılıp katılmayacağımıza hiç al-dırmadan her biri kendi konusunu bitirmiş olur (242b-243c).

Platon-öncesi filozofların her biri kendi öğretisi, kendi terminolojisi, kendi ilgi alanlarıyla tek tek göz önüne alınırsa imgelerin imalı gücüyle büyülenmiş ama çok yüksekte uçan muhakemeyi takip edemeyen çocuklara hitap eder gibi mu-hataplarına konuşan masalcılara benzerler.

Platon-öncesi filozofların öğretisini anlamak için geriye bir tek onları yeniden yorumlama, varlık ve var olmayan sorusuna önerdikleri yanıt tipine göre onları sınıflandırma imkânı kalır. Ya-bancının yaptığı budur (243d-249d): Bu farklı felsefe öğretilerinin her birine özel gönderme yapmayı bir kenara bırakarak plüralistlerden, monistlerden, materyalistlerden ve idealistlerden söz eder. Fakat bu düşünür grupları arasında Yabancı-nın hiçbir kronoloji, coğrafya, tarih veya okulla bağlantı kur-madığı gözlemini yapmak gerekir.⁴ Görüldüğü gibi, hiçbir tarihsel yönelim veya şerh niyeti açığa çıkmaz: Platon'un yorumlama gayreti, ilgilendiği problem konusunda dolaylı da olsa bir bulgu çıkarma amacıyla, Platon-öncesi filozofların öğretilerinin biçimini ve içeriğini bağlamdan koparmaya indir-genir.

Platon gibi Aristoteles de *Metafizik* (I, 2-5, 982a-987a25) adlı eserinde çok kesin bir amaçla dikkatini Platon-öncesi filozoflara verir:

Açık ki öncekiler de belli türden ilkeler ve nedenlerden bahsederler; öyleyse geriye dönüp bakmak şimdiki soruşturma için faydalı olacaktır; nitekim başka bir cins neden keşfedebilir ya da daha şimdi dile getirdiklerimize daha çok inanabiliriz.⁵

Aristoteles'in amacı, bu araştırmayı aydınlatmak için Platon-öncesi filozofları güncel tutmak, kendisine ait nedenler

⁴ Tek istisna belki "Bizde çıkan Elea Okulu üyesi" dir, bu konu için bkz. Nestor L. Cordero, "L'invention de l'école éléatique: *Sophiste* 242d", *Études sur le "Sophiste" de Platon*, ed. P. Aubenque, Napoli: Bibliopolis 1991, s. 91-124.

⁵ Aristoteles, *Metafizik* I, 3, 983a24. Ayrıca bkz. *Metafizik*, I, 986a13, b4, 12; 988a20, b16; 993a11.

öğretisinin geçerliliğini doğrulamak için onları sorgulamaktır. Ama bu şema dışında Platon-öncesi filozofların doğa araştırmalarında ereksel, etkin, maddi ve formel nedenler arasında karmaşık ve ince bir ayırım yapmaya yardım ettiklerini varsaymak çok zordur. Aristoteles'in yorumu açıkça kişiseldir ve söylendiği gibi bilinçli ve kasıtlı biçimde tarih dışıdır.⁶

Platon-öncesi filozofların mensup olacakları okullara gelince, görünen o ki dikkatle okunduğunda okulların sahip olduğu tanım son derece muğlaktır. Atomcular "Leukippos ve yoldaşı Demokritos"a indirgenir (985b4-5). Pythagorasçılardan daima kesin olmayan terimlerle söz edilir: Pythagorasçı "denenler" (985b22; 989b29; *Gökyüzü Üzerine* 284b7, 293a20) arasında Aristoteles farklı felsefi eğilimlerin ve farklı öğretilerin ayırımına varır, fakat yine de kesin sınırlar çizmez. Elealılarla ilgili olarak, Ksenophanes'le Parmenides arasındaki ilişki konusunda bazı kuşkular dile getirilir (986b20-25: "Aslında Parmenides'in onun [Ksenophanes] öğrencisi olduğu söylenir") ve bu rastlantı değildir: İlkenin birliği varsayımı -bu ilke, Ksenophanes'e göre tanrıyla, Parmenides'e göre varlıkla örtüşüyordu- dışında Aristoteles iki düşünür arasında hiçbir ilişki görmez. Pythagorasçılara özel gönderme yaparak (987a10) ve Elealılar üstü kapalı şekilde dışlanarak "İtalyan" filozoflardan söz edilir. Coğrafi bir bakış açısından olsa bile Aristoteles kesin bir yeniden yapılandırmadan hoşlanmaz. Anaksimandros'un adı ise bu uzun tartışma boyunca bir kez bile geçmez.⁷

Bu durumda da yine Platon-öncesi filozofları kronolojik

⁶ Bu konu için de bkz. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, a.g.e.

⁷ Platon-öncesi filozofların öğretilerine dair Aristoteles'in nispeten karmaşık sunumunun akışı vurgulanabilir: Sunum, Thales'le başlar, ardından Hippon, Anaksimenes ve Diogenes, sonra da Hippasos'la Herakleitos, dolayısıyla peşinden Anaksagoras, Empedokles ve monistler gelir, Parmenides bunlardan ayrılır; daha sonra araştırma Parmenides ve Empedokles'le benzerlik kurulan Hesiodos'tan başlayarak yeniden ele alınır, sonra Aristoteles serbest çağrışımla Anaksagoras ve Atomcuların konumu üzerine yeni bir tartışmaya geçer. Bunun ardından, Pythagorasçıların konumları tartışması gelir; ve konu, Platon'un felsefesini açıklamadan önce kısa bir özetle kapanır (*Metafizik* 1. 3-5).

bir silsilede veya okul silsilesinde birleştirme veya düşünceyi organik bir şekilde bağlama girişimi yoktur: Her filozof yalnızca Aristoteles'in nedenler öğretisine ve *Metafizik*'teki araştırmanın başlangıcına katkı yapmalarına göre diğerleriyle ilişkilendirilir.

3.2. İskenderiyeli Bilginler

Buna karşılık, çevresindeki felsefeyi farklı hiziplerin felsefesi gibi algılayan İskenderiyeli bilgin için, bu antik dönem filozoflarının birbirleriyle devam ettirebildikleri ilişkinin tipini sormamak neredeyse imkânsızdı. İskenderiyelilerin her şeyi ve her sanatı bir günde keşfedilmiş gibi düşünmeye ve en ünlü kâşiflerin adlarını saptamaya çok yatkın olmaları buna eklenebilir. Bu tip bütün keşiflerin yaratıcılığını olabildiğince Yunanlardan alıp barbarlara yakıştırma eğilimi bilinçli olsun olmasın Mısırlı bilginlere yol gösteriyordu. Felsefenin de böyle keşfedildiği düşünülüyordu, büyük ihtimalle felsefeyi barbarlar keşfetmiş olmalıydılar. Daha sonra felsefenin aktarım yoluyla alındığı düşünüldü: Keşfeden kişi onu öğrencisinin eline teslim eder ve haleflik (διαδοχή) zinciri bu İskenderiyelilerin çağdaşı filozoflara kadar uzanır (aş. bkz. s. 351).

Aslında, İskenderiyelilerin tarihsel felsefe araştırmalarını belirten farklı ama cins bakımından birbirine bağlı iki edebi örnek türü vardır: διαδοχαί τῶν φιλοσόφων (filozoflar silsilesi) ve περὶ αἰρέσεων τῶν φιλοσόφων (felsefe okulları).⁸

Διαδοχαί de İskenderiyeli Sotion, Lemboslu Heraklides, Rodoslu Sosikrates, Aleksandros Polyhistor, Rodoslu Antisthenes ve İznikli Nikias gibi filologlar ve bilginlerden müteşekkildi. Διαδοχή adının belirttiği gibi, diadokhe yazarları felsefenin kökenlerinden Helenistik çağa kadar olan tarihini yeniden şekillendirmek isterler; bunun için de tek tek düşünürlerden oluşan kesintisiz ve gelişen bir zincir oluştururlar ve bu düşünürlerin her biri arasında öğretmen/öğrenci ilişkisi varsayarlar. Elimizde bulunan fragmanlara bakılırsa çok erkenden kanon haline gelen İskenderiyeli διαδοχαί'nin yapısı,

⁸ Karş. J. Mejer, "Diogenes Laertius and his Hellenistic Background", *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie, Einzelschriften* — Heft 40 (1978), s. 63-81.

Diogenes Laertios'un söz ettiği fragmanların sayesinde belki yeniden inşa edilebilir. Diadokhe yazarı her filozofun önce doğum yerini, başka filozoflarla olan aile veya okul ilişkilerini, kronolojisini; sonra –anekdot bakımından zengin ve ünlü düsturlarla dolu- bazı biyografi verilerini, yaşamının ve öğretisinin belirgin özelliğini oluşturan bibliyografi verilerini belirtiyordu. İlk ve en eski diadokhe yazarı (Diogenes Laertios'un on sekiz defa doğrudan, üç kez de eserinin Lemboslu Heraklides tarafından kaleme alınan özetine gönderme yaparak söz ettiği), Nietzsche'nin de vurguladığı gibi, M.Ö. 200-175 civarında yaşayan İskenderiyeli Sotion'du muhtemelen.⁹

Öte yandan, περί αἰρέσεων τῶν φιλοσόφων yazılarına gelince, her şeyden önce bu tür eserlerin en az διαδοχαί τῶν φιλοσόφων eserleri kadar önemli olmasına ve yaygınlaşmasına rağmen, haklarında çok az bilgiye sahip olduğumuz, yapılarının da çok daha karmaşık olduğu belirtilmelidir. Aslında, bize aktarılan fragmanlar çok azdır ve bunların yerlerini belirlemek sıklıkla zordur. Felsefe okulları ve onların başlıca temsilcileriyle ilgili tarihsel-felsefi araştırmaları Kyreneli Eratosthenes, Hippobotos, Rodoslu Panetios, Kartacalı Klitomakhos ve Epikürosçu Apollodoros gibi bilginler yapmıştır. Bu durumda bile onların yazıları hakkındaki bilgimiz neredeyse tamamıyla Diogenes Laertios'a dayanır.

Nietzsche'ye göre, İskenderiyeli tarihçiler arasında Atinalı Apollodoros'un özel bir rolü vardır – kanonik modellere kesinlikle indirgenemeyen bir rol. İskenderiye'de Aristarkhos'un çalışma arkadaşı olan dilbilimci Apollodoros en az M.Ö. 2. yüzyılın son yıllarına kadar faaliyet göstermiştir. *Kronikler*'inde Eratosthenes'in *Kronografiler*'ini özetler: Özgünüyle karşılaştırıldığında özerk ve yenilikçi bir çalışma başarmıştır. Anlattıkları, (M.Ö. 1184-83 tarihlerine oturtulan) Troya Savaşıyla M.Ö. 120 arasında çok geniş bir dönemi kapsar. Apollodoros da kronolojilerden doğrudan veya dolaylı refe-

⁹ Sotion'un Peripatetik Ariston'dan söz etmesi (fr. 28 Wehrli), Krysippos'a gönderme yapması ve yine M.Ö. 2. yüzyılın ortasında yaşayan Lemboslu Heraklides'in yazdığı bir özetin elimizde bulunduğu göz önüne alınırsa tarih belki iyi bir tahminle saptanmıştır.

rans veren Diogenes Laertios'un normal olarak başka bir önemli kaynağıdır. Görüleceği gibi, Apollodoros'un kronolojileri, felsefenin başlangıcından İskenderiye dönemine kadar, devamlı bir öğretmen/öğrenci silsilesi fikrine de felsefe okulları zinciriyle terane haline gelen Platon-öncesi düşünce imgesine de uygun düşebilir gibi değildir.

Dolayısıyla -Nietzsche'nin iyi anladığı gibi- İskenderiyeli bilginler felsefe tarihini okulla, okulun önderleriyle, okulun önderlerinin silsilesiyle bağlantılı olarak düşünürler, ve şu üç soruyu sorarlar: Felsefeyi kim keşfetti? Yunan felsefesini inşa eden okullar hangileridir? Her bir felsefe okulunda önderlerin silsilesi kimlerden oluşur?

Ayrıca, İskenderiyelilerin felsefe tarihini bu terimlerle kavradıkları anlaşılabilir. Onların döneminde felsefe esasında bir okul felsefesi demekti (başlıca dört okul: önce Akademi mensuplarıyla Peripatetikler, onların ardından Stoacılarla Epikürosçular geldi); öğrencileri arasından halefini seçen öğretmen figürü her okula egemendi.

Gördüğümüz gibi, İskenderiyelilerin Platon-öncesi filozoflar ve eserlerinin fragmanları konusunda yaptıkları araştırmalarla ilgili bilginin büyük çoğunu bize kaynaklarımızla üçüncü bağlantıyı oluşturan Diogenes Laertios aktarır.

3.3. Diogenes Laertios

Nietzsche, Diogenes Laertios'un kaynakları konusunda yaptığı araştırmaları üç başlıkta yayınlar: *De Diogenis Laertii fontibus*, *Analecta laertiana*, *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes*.

Bunlardan ilki, Ritschl'in Leipzig üniversite ödülüne teşviki nedeniyle, 1866 yılı sonu 1867 yazı arasında hızla yazıldı, sonra 1868 ve 1869'da *Rheinisches Museum für Philologie* adlı yayında iki bölüm halinde yayınlandı; bu eserin bir dizi eki diye düşünülebilen *Analecta* ve *Beiträge* 1870'de yayınlandı.¹⁰

Nietzsche, *De fontibus*'ta, Diogenes Laertios'un kaynaklarını, esinlendiği ve örnek diye kullandığı yöntemlerini, dola-

¹⁰ Nietzsche'nin Diogenes Laertios çalışmaları için bkz. J. Barnes, "Nietzsche and Diogenes Laertius", *Nietzsche-Studien*, 15 (1986), ss. 16-40.

yısıyla derlediği eserin bütünü'nün yapısını özenle araştırdı. Yazarın çalışmasında, yapılan alıntıların sayısıyla diğerlerinden özellikle ayrılan iki kaynaktan faydalanmış olması gerektiği sonucuna vardı: M.Ö. 1. yüzyılda veya M.S. 1. yüzyılın sonunda yaşayan,¹¹ (yaklaşık yirmi kez alıntılanan) *Filozofların Yaşamları*'nın yazarı Magnesialı Diokles ve M.S. 2. yüzyılda yaşayan, *Çeşitli Tarihler*'in ve *Anılar*'ın (yaklaşık elli kez alıntılanan) yazarı Arlesli Favorinos.

Fakat Nietzsche, "*Laertius est Diocles ἐπιτομή*" diyerek Diokles'in çok daha önemli olduğu sonucuna vardı (s. 131, 7). Yani Diogenes Laertios'un yazıları Diokles'in *Filozofların Yaşamları*'nın özetinden ibaretti. Bu sonuç birçok argümana dayanır.

Birincisi, Diogenes Laertios'un anlattığı Demokritos'un yaşamının bütünü (IX, 34-39) ilk beş satır dışında özellikle Diokles'e dayanır, Diogenes Laertios'un eserinin 7. kitabında Stoacılar ve 10. kitabında Epiküros'la ilgili bilgilerin başlıca kaynağı yine Diokles'tir. İkincisi, Diogenes Laertios'un birçok durumda kullandığı kaynakların büyük bölümü, Diokles'in kullandığı kaynaklara tekabül eder; tıpkı Magnesialı Demetrios ve *Adaşlar*'ı meselesinde olduğu gibi, Nietzsche'ye göre, Diogenes Laertios, Demetrios'u Diokles'ten öğrenir. Son olarak, Diogenes Laertios'un eserinin önsözü bütünüyle doğrudan Diokles'ten alınmadır.¹²

Nietzsche, Diogenes Laertios'un esasında şair olduğunu ve Diokles'in epigramlarının seçkisini sonraki kuşaklara aktarmak için onun *Filozofların Yaşamları* eserinden faydalandığını düşünüyordu. Burada Nietzsche'nin düşüncesini bütünüyle geliştirmek de ayrıntılı bir düzenlemeye tabi tutmak da mümkün değildir.¹³ Yine de genel birkaç gözlem önerilebilir.

¹¹ İkinci tarihlendirmeyi *De fontibus*'ta (s. 85-88) Nietzsche önerir; ilki F. Maass'ın ("*De biographis graecis quaestiones selectae*", *Philologische Untersuchungen*, 3 (1880), ss. 15-19) önerisidir. Diokles'in faaliyetini epey sonraya (dolayısıyla Diogenes Laertios'un faaliyetine yakın bir zamana) tarihlendirmek Nietzsche'nin yorumlayıcı hipotezi için gereklidir.

¹² Nietzsche'nin bu iddiaları için bkz. *De fontibus*, ss. 77-90; 104-142.

¹³ Nietzsche'nin tezinin dakik bir eleştirisi için bkz. H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879, ss. 161-63; genel bir değerlendirme için bkz. Mejer, "Dio-

Gerçekte Nietzsche tersini kanıtlamaya çalışmasına rağmen Diokles, Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* eserinin kaynaklarından sadece biri gibidir. Aslında, 7. kitap 48-83'te Stoacılarla ilgili bilgiler dışında, başka hiçbir tanıklık kesinlikle ona atfedilmez; ayrıca, (Laertios'un eserinin başka kaynaklara sadece birincil kaynağı olan Diokles aracılığıyla başvurduğunu kanıtlamak için) Diokles'le kaynakları arasındaki ilişkiyi yeniden yapılandırma girişimi kesinlikle umutsuz görünür ve Nietzsche'nin bu konuda hiçbir argümanı inandırıcı değildir (özellikle, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nde Diogenes Laertios'un Magnesialı Demetrios'u Diokles'ten öğrendiğini desteklemek için hiçbir neden yoktur); son olarak, Nietzsche'nin yorumlayıcı hipotezi bütün olarak esas alındığında bile, Diogenes Laertios'un eserinin yalnızca yarısından biraz daha azının Diokles'e dayandığı saptanabilir.

4. Kaynakların Filolojik Analizi

Nietzsche, Diogenes Laertios'u incelerken diğerlerinin yanı sıra Sotion ve Apollodoros'u, özel bir önem atfetmese de, iki kaynak diye düşünür; *Platon-Öncesi Filozoflar Üzerine Dersler*'de ve *Filozofların διαδοχαί*'sinde ise Sotion'un ve Apollodoros'un durumu tam tersine simgesel niteliktedir.

Διαδοχή üzerine ayrıntılı metni ilk kez peripatetik Sotion yazdı; böyle bir yapıyı mümkün kılan en önemli kurgularla bağdaştırmalar bu nedenle ona atfedilmelidir (aş. bkz. s. 351).

Apollodoros konusunda:

Farklı kaynaklar arasında göreceli değerlerine göre seçim yapan Apollodoros'un önemi tam da burada yatar (aş. bkz. s. 367).

Apollodoros'un önemi tam da şudur: Farklı gelenekler arasında değerlerine göre seçim yapar (aş. bkz. s. 334).

Nietzsche'nin anlattığı tasvirde Sotion kusursuz bir dia-

genes Laertius and his Hellenistic Background", *a.g.e.*, ss. 8 vd.; Barnes, "Nietzsche and Diogenes Laertius", *a.g.e.*, ss. 21-35.

dokhe yazarıdır, tarih-yazımı türünü başlatan kişidir. Bilgilerin ve özel bilgi alanlarının kökenleri üzerine İskenderiyeli bilginlerin genetik ve geneolojik araştırmaları çerçevesinde, zamanın felsefe okullarının şemalarına ve örneklerine de olabildiğince sadık kalarak, en eski felsefi düşünce vizyonunu yeniden yapılandırma ve yeniden üretmeye çalışır. Bu yöntemi *a priori* (belki de bilinçsizce) oluşturarak Sotion *διαδοχή*'yi mümkün kılan bu sayısal rastlantıları ve kronolojileri her zaman değerlendirme eğilimindedir. *Devasa bir gizlemleştirmenin sorumlusu odur.*

Apollodoros ise Platon-öncesi filozofların kronolojisini değerlendirirken bilimsel bir yöntem ortaya atıp okulların önceden kurulmuş zincirine güvenmediğini bıkmadan ortaya koyarak *διαδοχαί* eleştirisinde önemli bir rol oynar. Apollodoros, farklı tanıklıklar arasında *seçim yapar*, geleneğin *değerini* yargılar.

Nietzsche'nin sunduğu Sotion ve Apollodoros tasvirlerinin nereye kadar uygun ve otantik olduğunu söylemek zordur: *Platon-Öncesi Filozoflar Üzerine Dersler* ve *Filozofların διαδοχαί*'sinde bu iki figüre yine de tarihçilerin ve bilginlerin etkili faaliyetlerinin ötesine geçen simgesel bir önem verilir. Sotion ve Apollodoros'un izlerini süren ve hipotezlerini filolojik dikkat ve duyarlılıkla inceleyen Nietzsche, Platon-öncesi felsefe tarihini tanımlama ve yeniden yapılandırma mücadelesinde bu isimleri öncü konumuna getirir.

4.1. Apollodoros contra Sotionem

Sotion, *διαδοχαί*'sinde Yunan felsefesinin iki kökenini sap-tamıştır. Her birinin kendi üstatları ve *διαδοχαί*'si bulunan iki büyük felsefe okulunu birbirinden ayırmıştır: İonya'da bir okulla bir *διαδοχή* ve İtalya'da bir okulla bir *διαδοχή*, İtalya felsefesi çevresinde Eleahılar Pythagorasçılara bağlanır. Aslında, Diogenes Laertios'un tanıklığından, Sotion'a göre, Pythagorasçıların öğrencisi olduğu düşünülen Parmenides'in Elealı ilk filozof olduğu (DL, IX, 21), Ksenophanes'in ise "bağımsız" denen düşünürler grubuna mensup olduğu (DL, IX, 20), yani iki okulla karşılaştırıldığında, her iki okulun da dışında kalan,

özerk, her halükârda bir okulun önderi olmayan, belki Herakleitos'un üstadı olan, bir bilge olduğu (DL, IX, 5) sonucu çıkarılır.

Yine de Diogenes Laertios muhtemelen başka diadokhe yazarlarından alınan birkaç tanıklığı belirtir; bunlara göre, İtalya'daki okulda Elealı bir διαδοχή ile Pythagorasçı bir διαδοχή ayırt edilmelidir. Pythagorasçılar; Pythagoras ve antik dönem Pythagorasçılarıyla, Sokrates ve Platon zamanında Philolaos ve Arkhytas ile, ve çok daha geç dönemdeki Pythagorasçılarla birlikte bağımsız bir "okul" meydana getirecektir. Diogenes Laertios'un biraz muğlak tanıklığına dayanarak Empedokles'i belki Pythagoras'ın διαδοχή'sine eklemek gerekecektir (DL, VIII, 55). Ksenophanes'e διαδοχή'nin başında yer verilmelidir, dolayısıyla Parmenides de onun öğrencisi olacaktır.¹⁴ Daha sonra Elea Okulundan Atomcular (DL, IX, 30), Demokritos'tan ise Protagoras (DL, IX, 50) gelecektir; bunlardan da İzmirli Diogenes ve Anaksarkhos yoluyla (DL, IX, 58) Nausiphanes ve Nauklides'e, dolayısıyla Epiküros'a ulaşılır (DL, X, 13).

Öte yandan, İonya διαδοχή'sinde, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'ten sonra, skolastik silsile yoluyla ilişkilendirilen Anaksagoras gelecektir (DL, II, 6); Anaksagoras'ın öğrencisi Arkhelaos (DL, II, 16) Sokrates'in üstadı olacaktır (DL, II, 19): Sokrates okulları (DL, II, 48-144), Platon ve Akademi, Aristoteles ve Lykeion işte buradan çıkacaktır (DL, III-V).

Herakleitos'un Ksenophanes'in öğrencisi olduğu düşünülür, Sotion ikisine de "bağımsız" (böylece bütün διαδοχή'nin dışında) filozofların arasında yer verir (DL, IX, 5). Gördüğümüz gibi, aslında Sotion Ksenophanes'i Elealı διαδοχή'nin dışında tutarak Elealılarla Pythagorasçılar arasında bağlantı

¹⁴ Bilgi, "Ksenophanes kimilerine göre kimsenin öğrencisi olmadı" diyen Diogenes Laertios'tan alınır (IX, 18), Diogenes Laertios ayrıca Parmenides'in Ksenophanes'i dinlediğini de ekler (IX, 21). Diogenes Laertios'a göre, Parmenides'i Pythagorasçılarla ilişkilendiren Sotion'a atfedilen tanıklığın karşısına koyduğu bu tanıklık, Theophrastos'tan ileri gelir. Aslında muhtemelen Theophrastos aracılığıyla Aristoteles'ten alınan bir bilgi söz konusudur. Zira Aristoteles *Metafizik*'te (I, 5) Elealılarla Pythagorasçıları ayırır (karş. 986b10-15) ve İtalyalı adını yalnızca Pythagorasçılara atfeder (karş. 987a10-20).

kurmak ister. Bununla birlikte, başka kaynaklar Ksenophanes'e Elealı διαδοχή'nin başında yer verirken Herakleitos'a tam bir yer bulamazlar, Hippolytos ve Suidas ise Herakleitos'un Pythagorasçılarla ilgisi olması ihtimalini kabul ederler.¹⁵

Diogenes Laertios'un derlediği İskenderiyeli diadokhe yazarlarının tanıklığına göre Nietzsche'nin yeniden yapılandığı Yunan felsefesi okullarıyla onların διαδοχαί şeması şöyledir:

İonyalı διαδοχή

Thales

Anaksimandros

Anaksimenes

Anaksagoras

Arkheleas

Sokrates ve Sokratesçiler

Platon ve Aristoteles

İtalyalı διαδοχή

Pythagorasçı διαδοχή

Pythagoras

Antik dönem Pythagorasçıları

<Empedokles?>

Philolaos

Arkhytas

Geç Pythagorasçılar

Elealı διαδοχή

Ksenophanes

Parmenides

Zenon

Melissos

Leukippos

Demokritos

Protagoras

İzmirli Diogenes

Anakharkos

Nausiphanes

Nauklides

Epiküros

Diogenes Laertios'un İskenderiyeli diadokhe yazarlarının yazılarına dayanarak ayrıntılarına indiği Platon-öncesi filozofların bu silsilesi, 19. yüzyıl tarihçileri ve filologlarınca özde

¹⁵ Hippolytos, *Refutationes*, I, 2-5; Suidas, "Herakleitos" maddesi.

bir değişiklik gereği duymadan yeniden üretilmiştir.¹⁶ İşte iki örnek:

Eduard Zeller, “tarihsel gelişimi içinde göz önüne alınan” Yunan felsefesi tarihini ortaya koyar; bunu da Diogenes Laertios’un silsilesini yansıtan filozoflar silsilesine ciddi kronolojik eklemeler yaparak gerçekleştirir. Zeller’in eserinin ilk cildinin indeksine bakmak yeterlidir: Felsefi araştırmayı başlatan Thales’le birlikte İonya okulundan gelen Anaksimandros ve Anaksimenes’i görürüz. Pythagoras ve en eski Pythagorasçılarla birlikte Pythagorasçı διαδοχή ile Ksenophanes, Parmenides, Zenon ve Melissos’un temsil ettiği Elealı διαδοχή aşağı yukarı aynı tarihte başlar. Sonra bir διαδοχή’ye doğrudan bağlı olmayan esrarengiz Herakleitos’la Empedokles’e ve Elealıların öğretilerine bağlanan Atomculara sıra gelir. Son olarak, Anaxagoras benimsediği fiziksel-kozmolojik düşünceyi Yunanistan anakarasına aktarır. Yine de en azından Ksenophanes’in “anamlı sözlerle dolu” bilgeliğiyle Parmenides’in öğretisini ilişkilendirmenin zorluğu nedeniyle Zeller’in Parmenides-Ksenophanes silsilesinden duyması gereken kuşklar Elea Okulunun kanonik tasvirini bozmaya yeterli değildir.

Bu tam da Diogenes Laertios’un metnine dair keyfi olduğu kadar cesur bir varsayım (Elealı διαδοχή ile kurucusunun durumunu güçlendirebilen bir varsayım) önermeye Diels’i sevk eden Ksenophanes’le Parmenides arasındaki doğrudan ilişkinin problematik karakteridir. Aslında, antik dönemden hiçbir kaynak Parmenides’in doğduğu Elea kentiyle Ksenophanes arasında bağlantı kurmaz. Yalnızca Ksenophanes’in *Elea’nın Kurulumu* adlı dizeler yazdığı söylenir (DL, IX, 20), kendi başına hiçbir şeyi kanıtlamayan bir bilgidir bu. Ksenophanes’in yolculukları konusunda Diogenes Laertios, “Yurdundan sürgün edilince Sicilya’da Messina <...> ve Katanya kentlerinde yaşıadı” der (IX, 18). Diels, zincirin eksik halkasını tamamlayarak bu pasajı değiştirir: “<Ksenophanes> Elea’nın sömürgeleştirilmesine de katıldı, orada yaşıadı ve ders verdi.” Dioge-

¹⁶ Bkz. örneğin E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtliche Entwicklung, a.g.e.*; H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker, a.g.e.*

nes Laertios'un pasajı da böylece değişir: "Yurdundan sürülen <Ksenophanes>, Elea'nın sömürgeleştirilmesine katıldı, orada yaşadı ve ders verdi, Sicilya'da Messina ve Katanya kentlerinde yaşadı.¹⁷" Diels için gelenek öylesine ağırdır ki filologu bozulmamış bir metne müdahale etmeye iter: Ksenophanes Parmenides'e öğretmenlik yapmak, Elea "okulu"nu başlatmak ve İtalya διαδοχή'sinin bir kolunu oluşturmak için Elea'da kalmış olmalıdır.

Öte yandan, Apollodoros'un belirlediği kronoloji Platon-öncesi filozofların muhtemel διαδοχαί'siyle açıkça çelişir. Nietzsche için büyük önem taşıyan bir örneğe bakalım: Sotion'a ve diğer diadokhe yazarlarına göre, Anaksimenes Anaksimandros'un öğrencisi ve halefiydi.¹⁸ Diogenes Laertios Apollodoros'tan bilgi aktarır (II, 3); buna göre, Anaksimenes 63. Olimpiyatta (528-525) doğdu ve Sardeis alındığında öldü. Oysa Sardeis'in iki defa ele geçirildiği bilinir, birini 547-546'da Kyros, diğerini 499'da Darius yürütmüştür: Diogenes Laertios Sardeis'in ikinci alınışına gönderme yapmış olmalıdır, yoksa Anaksimenes ölümünden yaklaşık on sekiz yıl sonra doğmuş olurdu. Fakat bu kronoloji de onun (Diogenes Laertios'a göre (II, 2), 58. Olimpiyattan, 547-546'dan kısa süre sonra ölen) Anaksimandros'un öğrencisi ve halefi olmasını engeller. Diogenes Laertios'un 499'da Darius'un yürüttüğü Sardeis fethine gönderme yapmadığını savunan ve İonya διαδοχή'sini her ne pahasına olursa olsun korumak isteyen Diels, ifadelerin tersine çevrildiği hipotezini ortaya atar: Anaksimenes Sardeis'in ilk alındığı dönemde doğmuş, 63. Olimpiyat sırasında da ölmüştür¹⁹. Bu verilerle de Anaksimenes'e çok kısa bir ömür bi-

¹⁷ *Die Fragmente der Vorsokratiker, a.g.e.*, c. I, s. 42. Diels'in varsayımı için bkz. Nestor L. Cordero, "L'invention de l'école éléatique: Sophiste 242d", *a.g.e.*, s. 106-107. Bu konuda Diels'in birçok uzmanı yanlış yönlendirdiği belirtilir: P. Albertelli, Diels'in varsayımıyla hareket edip pasajı Diogenes Laertios'un özgün pasajıymış gibi tercüme etti (*Gli Eleati*, Bari: Laterza 1939, s. 32); C. De Vogel de Diels'in varsayımına dayalı okumasından söz etmeden Yunanca metni alıntıladi (*Greek Philosophy*, Leiden 1950, c. I, s. 31).

¹⁸ Karş. örn. Diogenes Laertios, II, 3; Suidas, "Anaksimenes" maddesi.

¹⁹ H. Diels, "Chronologische Untersuchungen übers Apollodors Chronika", *Rheinisches Museum für Philologie*, XXXI (1876), s. 27. Fakat Menagius'un yo-

çildiği görüldüğünden (17-20 yıl civarı), Diels bu durumda Yunanca γεγένηται ("doğdu") fiilini *serpildi* (yani "gelişti", "zirve dönemine ulaştı") anlamında alır. Böylece tablo tamamlanır: Sardeis'in ilk alındığı dönemde, 58. Olimpiyat sırasında, Anaksimandros henüz sağken, Anaksimenes çoktan yetişkin bir yaşa gelir; Anaksimandros'un öğrencisi ve halefi olur, 528-525 civarında da ölür.²⁰

Öte yandan, Nietzsche, Diogenes Laertios'un aktardığı şekliyle Apollodoros'un kronolojisine tam bir güven duyar: Anaksimenes 528-525 yılları arasında, 63. Olimpiyatta doğdu, 499'da²¹ Sardeis'in ikinci kez alındığı dönemde öldü, gerçekte bu epeyce kısa, topu topu otuz yıllık bir ömürdü.

Nietzsche, Diogenes Laertios'ta (IX, 21 ve II, 3) ve Suidas'ın Bizans sözlüğünde ("Parmenides" ve "Anaksimenes" maddelerinde) iki bilgi daha bulur; buna göre, Parmenides Anaksimandros'un²², Anaksimenes Parmenides'in öğrencisiydi. Bu haliyle Eleali διαδοχή İonyalı διαδοχή kadar tartışma konusu haline gelir.

rumu (*Notae atque Aegidii Menagii observationes et emendationes in Diogenem Laertium*, Leipzig 1830, c. I, s. 309) Apollodoros vasıtasıyla Diogenes Laertios II, 3'te aktarıldığı haliyle Anaksimenes'in kronolojisinin bir kronoloji ucubesine dönüştüğüne işaret eder. Bu konuda ve Anaksimandros'la Anaksimenes'in kronolojileri konusunda bkz. G. Colli, *La natura ama nascondersi*, a.g.e., s. 39 vd.; özellikle 145 vd.

²⁰ Nietzsche'ye göre, Sotion'un İonya διαδοχή'sini düzeltmenin yollarını aradığı yöntem tam da buydu: Sardeis'in ilk alınışını işaret edecek ve Anaksimenes'in zirve dönemini -Anaksimendros henüz sağken- bu döneme yerleştirecekti. Sotion'un tahrifi Hippolytos'a (Platon-öncesi filozofların düşüncesini tartıştığı *Refutationes omnium haeresium* eserinin birinci cildi büyük ölçüde Sotion'un διαδοχών'unun özetine dayanıyordu), buradan da aslında Suidas'ın sözlüğünde, "Anaksimenes [...] Pers Kralı Kyros'un Sardeis'i Kroisos'tan aldığı 55. Olimpiyatta (Diels "58. Olimpiyat" diye düzeltir.) doğdu (veya Diels'e göre, "serpildi")" dediği "Anaksimenes" maddesine geçecektir.

²¹ Diels'in ifadeyi tersine çevirme argümanlarından biri, yani Diogenes Laertios'un ikinci Sardeis fethine değil de daha çok bilinen ilk Sardeis fethine gönderme yapmak istemesi G. B. Kerferd tarafından reddedilmiştir ("The Date of Anaximenes", *Museum Helveticum*, XI (1954), ss. 117-121).

²² Pasaj epeyce tartışmalıdır: Diogenes Laertios'un, Anaksimandros'un öğrencisi derken Parmenides'i mi yoksa Ksenophanes'i mi kastettiği çok açık değildir.

a. Anaksimandros 58. Olimpiyatta, 548-545 yıllarında serpilir ve ardından ölür (DL, II, 2).

b. Parmenides 64 yaşındayken, 69. Olimpiyatta, 504-501 yıllarında serpilir. Böylece Anaksimandros'u dinlemiş ve Anaksimenes'e üstatlık yapmış olabilir (DL, IX, 23; II, 3).

c. Anaksimenes, ölmeyen önce yani 499'dan önce Parmenides'i dinlemiştir (DL, II, 3).

Nietzsche bu kronolojiden tam olarak felsefe ve yorum amaçlarıyla yararlanır. Ancak bu, Parmenides'in Anaksimandros'un yanında çıraklığını yapması koşuluyla, Nietzsche'nin fikrine göre, Parmenides'in şiirinin çelişkilerini ve iki taraf arasındaki uyumsuzluğu bu açıklayabilir: İki taraftan biri varlık ve var olmayan felsefesini, diğeri fiziksel-kozmolojik kökenli felsefeyi başlatır. Nietzsche'ye göre, ikisi arasında hiçbir ilişki yoktur: Parmenides farklı iki felsefeyi kavramış ve icra etmiş olacaktır. Anaksimandros'un öğrencisi olarak, doğa felsefesi sistemini kuracaktır; yaşlandığında varlığın mantığının kökenindeki karakteri keşfedecek, yeni bir felsefe sistemi başlatacaktır. Doğacı Anaksimenes, Parmenides'i ve περὶ φύσεως derslerini dinleyen "ilk" kişi olacaktır.

Apollodoros'un aktardığı bu verilere dayanarak Nietzsche Platon-öncesi filozofların şu kronolojik tablosunu yeniden yapılandırır:

Thales
Anaksimandros
Pythagoras
Herakleitos
Ksenophanes ve Parmenides
Zenon
Anaksimenes
Anaksagoras
Empedokles
Atomcular
Matematikçi Pythagorasçılar
Sokrates ve Sokratesçiler

Platon-öncesi filozofların kronolojisini önerirken Nietzsche'nin niyetinin Apollodoros'un verilerinden herhangi bir su-

rette faydalanıp filozofların yeni bir διαδοχή'sini yeniden yapılandırmak olmadığı açıkça belirtilmelidir. Az sayıda bazı durumun dışında (az önce gördüğümüz gibi: Anaksimandros, Parmenides, Anaksimenes) okulda bir öğretmen/öğrenci ilişkisi kurmaz: Filozoflar silsilesi yalnızca kronolojiktir, dahası, filozoflar arasında doğrudan ilişkiden söz etmeye nadi-ren uygun olan bir kronolojiyle nitelenir. Nietzsche'ye göre, Platon-öncesi filozoflar arasında kurulabilecek tek ilişki tipi felsefe ve öğreti ilişkisidir. Her düşünür seleflerinin öğretisinin bir bölümünü benimser veya eleştirir, ve Thales'ten Atomculara ve Pythagorasçılara kadar bireysel felsefe tipleri aracılığıyla, Yunan düşüncesinin bağrında mitolojiden bilime doğru giden ileriye yönelik gelişimi tamamlar.

5. Nietzsche ve Klasik Filoloji

J. Barnes, *Nietzsche Studien*'de yayınlanan yakın tarihli bir denemesinde²³, Nietzsche'nin filoloji ve tarih-yazımı faaliyeti-ne dair çağdaş araştırmacıların²⁴ açıkladıkları yayınlanmış bazı düşünceleri hatırlattı. Buradan net ve su götürmez bir yargılama çıkar, K. Reinhardt bunu şöyle özetler: "Filoloji tarihinde Nietzsche'ye hiç yer ayrılmaz: Ona yeterince olumlu katkıda bulunmamıştır."²⁵

Aslında, Laertios'la ilgili incelemelerinde çağdaş filolojinin kabul edeceği veya kısmen de olsa katılacağı bir hipotezi veya bir varsayımı Nietzsche'nin ortaya koymayı başaramadığını gördük. Burada Barnes'a düşen tek şey şu veya bu şekilde *De fontibus Diogenis Laertii*'yi "savunmak" olmuştur, bunu da ancak sunumun özgünlüğü ve netliği gibi düşük önemdeki veçheleri vurgulayarak yapmıştır.²⁶

²³ J. Barnes, "Nietzsche and Diogenes Laertius", *a.g.e.*, s. 36-40.

²⁴ Bkz. H. Diels, *Doxographi Graeci*, *a.g.e.*, s. 162; U. von Wilamowitz, *Erinnerung*, Leipzig 1928, s. 129; Nietzsche'nin Rohde'ye 25 Ekim 1872 tarihli mektubunda belirttiği gibi, Nietzsche'nin çalışmaları konusunda başlangıçta olumlu olan Usener'in görüşü *Tragedyanın Doğuşu*'nun yayınlanmasından sonra tersine döndü.

²⁵ K. Reinhardt, "Die klassische Philologie und das Klassische", *Vermächtnis der Antike*, Göttingen 1966, s. 345.

²⁶ J. Barnes, "Nietzsche and Diogenes Laertius", *a.g.e.*, s. 39-40. Kendini "rahatlatıcı" bir yorumla sınırlayan M. Gigante'nin ("Dal Wilamowitz al Pfeiffer

Fakat kendilerini Nietzsche'ye adayan araştırmacıların ve eleştirmenlerin sıkça yaptıkları gibi değerlendirmemizi Diogenes Laertios'a dair araştırmalarla sınırlamak yerine dikkatimizi *Platon-Öncesi Filozoflar Üzerine Dersler'e* ve *Filozofların διαδοχαί'sine* veya (Platon-öncesi felsefeyi yeniden yapılandırmasında hiçbir filolojik varsayım barındırmayan) *Yunanların Tragedya Çağında Felsefe'ye* çevirirsek, bakış açısı kökten değişir, ve bazı temel ve yenilikçi hipotezlerin değerini Nietzsche'ye teslim etmek gerekir.

Yöntembilimsel bakış açısından Nietzsche antik dönem kronolojilerinde aşırı ve yapay rastlantılara *sürekli ve düzenli olarak* güvenmemeye ve doksografi geleneğini titizlikle doğrulayarak kronolojik verileri *değerlendirmeye* davet eder. Diels'e ve 19. yüzyılın diğer büyük filologlarına karşı Nietzsche'nin yorulmadan sıklıkla savunmak zorunda kaldığı, çağımızın filolojisinin²⁷ bu tarihten sonra kazandığı bir yöntembilim zaferi söz konusudur burada.

Tarihsel bakış açısından, Nietzsche Yunan tarih-yazımının tarihsel anlamı ve *tarihselliğine* dair düşüncesini açıklamak için, Yunan tarih-yazımının farklı evrelerini analiz etmek ister. Dolayısıyla, Platon-öncesi filozofları aralarında kişisel bir bağ ve okul ilişkisi bulunmayan ama seleflerinin felsefe öğretilerinin her bir ögesini yeniden işleyen bağımsız figürler olarak değerlendirir. Bu veçhe 20. yüzyılın ikinci yarısında felsefi tarih-yazımında neredeyse büyük ölçüde bir basmakalıp ortak yan halini de alır.

Son olarak, filolojik bakış açısından, gördüğümüz gibi, bazı durumlarda Diels'in filolojisindeki kesin yapılandırmalara büsbütün bir güvensizlik duyan Nietzsche, Apollodoros'un kronolojisini yeniden yapılandırmayı önerir ve böyle bir yeniden yapılandırmanın ihtimalini ve hakikatini tartışır.

Platon-Öncesi Filozoflar Üzerine Dersler'de ve *Filozofların*

storici della filologia classica", *La parola del passato*, 29 (1974), s. 208 görüşü de böyledi: "<Nietzsche> çalışmalarımızda saygın bir konum kazanmıştır." Ayrıca bkz. De M. Gigante "F. Nietzsche nella storia della filologia classica", *Classico e mediazione. Contributi alla storia della filologia antica*, 1989, s. 21-53.

²⁷ Bkz. yalnızca G. Colli'nin örneği, *La natura ama nascondersi*, a.g.e., IV. Bölüm.

διαδοχαί'sinde, Platon-öncesi filozofların Nietzschevari yeni bir imgesi böylece ortaya çıkar, 19. yüzyılın sonunda bu avangart bir tavidir, ve zamanımızın filolojisi de bu noktayı yakalar:

Yani Thales'ten Sofistlere ve Sokrates'e kadar bağımsız yedi kategori vardır, yani özgün ve bağımsız yedi filozof ortaya çıkar: 1. Anaksimandros, 2. Herakleitos, 3. Elealılar, 4. Pythagoras, 5. Anaksagoras, 6. Empedokles, 7. Atomcular (Demokritos). Onların *διαδοχαί* ile bir araya gelmesi aslında kesinlikle keyfi ve yanlıştır (aş. bkz. s. 161).

Bugün bu derslerin basılması da genç bir filoloğun, çağdaşlarının pratiğe döktüğü resmi filolojiden intikam aldığını gösterir.

Elyazmaları

Paolo D'Iorio

1869-1870 kış yarıyılında duyurulan *Platon-Öncesi Filozoflar* dersleri ilk defa 1872 yaz yarıyılında resmen bildirildi, sonra 1873 yaz yarıyılında ve son defa da 1876 yaz yarıyılında tekrar verildi. Ayrıca, 1875 kış yarıyılında (hastalandığı Şubat ayı ortasına kadar) Nietzsche haftada bir saat Demokritos konusunda konferans verdi.¹ Hans Joachim Mette'nin P II, 11 koduyla belirttiği elyazmaları², Weimar'daki *Goethe-Schiller* Arşivlerinde saklanmaktadır. Kırmızı deri ciltli, özenle yazılmış, dörde katlanabilen (22 x 28 santimetre) 158 sayfalık şık bir defterden müteşekkildir. Ders metinleri 4-153. sayfalardadır ve genellikle tek sayılı sayfalara yazılmıştır. Nietzsche'nin adeti üzere çift sayılı sayfalar sayfa altı notlarının veya kimi zaman metnin redaksiyonundan sonra not edilmiş basit gözlemlerin yazılmasına ayrılmıştır. Elyazmalarında ayrıca açıklama notları ve altı kurşun kalemle çizilmiş pasajlar vardır.

Tamamlanmamış ilk basımın tarihi 1913'tür (*Großoktavausgabe*'nin 19. cildi, s. 125-235); bu edisyon, 1921'de *Musarionausgabe*'nin dördüncü cildinde "değiştirilmeden" yeniden basılmıştır.³ *Philologica*'nın üç cildinin önsözünde editörler yal-

¹ Karş. C. P. Janz, "Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869-1879", *Nietzsche-Studien*, 3 (1974), s. 192-203.

² Karş. *Der handschriftliche Nachlaß Friedrich Nietzsches*, Leipzig 1932 ve 1933. Mette'nin önerdiği kısaltmalar ve sayfa numaraları Weimer Goethe-Schiller Arşivleri'nde hâlâ kullanılanlardır ve Colli-Montinari'nin eleştirel basımına da aynı şekilde alınmıştır.

³ F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, 4. cilt, Münih: Musarion Verlag, s. 245-364.

nızca ders özetlerinden bir seçkiyi basmak istediklerini duyururlar.⁴ Platon-öncesi filozoflara gelince, elyazmalarında Anaksimandros, Parmenides, Ksenophanes, Zenon ve Anaksagoras'ın felsefelerinin analizine ayrılmış 26-33, 70-106. sayfalar Almanca iki basımda yoktur.⁵

*Filozofların διαδοχαί'*sine dair kısa bir filolojik makalenin elyazmaları, P, II, 12b koduyla belirtilen defterin bir bölümünü içerir. 3-33. sayfalardaki metni, Karl von Gersdorff bizzat yazmış, Nietzsche açıklama notlarını eklemiştir. Muhtemelen 1873 yazında kaleme alınmıştır. Nietzsche hazirandan eylüle kadar gözlerinden rahatsızdı ve dostu Gersdorff bu makalenin metninin yanı sıra *Münasebetsiz Düşünceler*'in birincisinin ve *Ahlakdışı Anlamda Yalan ve Hakikat* denemesinin kopya edilmesinde ona yardım etmişti.

1913'te *Philologica*'nın üçüncü cildinde yayınlandı (GOA, XIX, ss. 307-323).

2. Bu dönemden bir yazışmadan öğrendiğimiz gibi Platon-öncesi felsefe konusunda bir kitap tasarlamak gayretli bir çalışma istiyordu ama 1873 şubatının sonunda Malwida von Meysenbug'a yazdığına göre Nietzsche konu hakkında "hakiki bir aşkla" çalışmıştı.

Felsefe konularını işleyen ve hakiki bir aşkla kaleme aldığım elyazmalarını bitirmek için güneş ve sevimli bir atmosferi şimdi her şeyden çok istiyorum; konu, Yunanların tragedya çağında, yani 6. ve 5. yüzyıllarda doğan bütün büyük filozoflar; bu dönemde Yunanların ayan beyan felsefe yaptıklarına dikkat çekiyor.

Biraz daha huzurlu ve hoş bir çevre dileyin benim için, öyle ki

⁴ Bkz. E. Holzer, GOA, c. XVII, s. IX; O. Crusius ve W. Nestle, GOA, c. XIX, s. 416 vd.

⁵ Yakın zamanda *Dersler*'in İtalyanca bir baskısı yapıldı. Eksiksiz ve özgün elyazmalarına göre basıldığı iddia ediliyor: Friedrich Nietzsche, *I filosofi pre-platonici*, düzenleyen: Piero Di Giovanni, Roma-Bari: Laterza, 1994, s. 153. Fakat Di Giovanni'nin Anaksimandros'a ayrılmış bölümün basılmayan yerlerini tercüme etmemesi, elyazmalarının "48-72. sayfaları"nın basılmadığını ve bunun "102 sayfalık metinde 24 sayfalık bir yekun teşkil ettiğini" söylemesi (s. X), onun elyazmalarını karıştırdığını, Nietzsche'nin hakiki metninin yerine belki eksik bir transkripsiyondan faydalandığını akla getirir.

özellikle birkaç boş gün geçireceğim Paskalya tatilinde bu çalışmayı yapıp bitirecek tadı ve cesareti bulayım. Bu yazıyla ziyadesiyle pratik bir kültür problemi keşfettim, şimdi ise vecd halindeyim.⁶

5 Nisan 1873 tarihinde Gersdorff'a yazdığı mektupta Nietzsche bu projeyi üstlendiğinde karşılaştığı zorlukları ve çalışmalarının durumunu arkadaşına anlatır.

“Yunanların Tragedya Çağında Felsefe”nin elyazmalarını okumak için Bayreuth'a götürüyorum. Fakat bütün olarak bir kitabın gerektirdiği formdan henüz çok uzak, başka bir redaksiyona (bu esnada *dördüncüsü*) girişmem için çok zamana ihtiyacım olacak. Ayrıca bu proje beni en özgül alanları incelemeye zorladı, ufukta matematik bile göründü, üstelik beni hiç korkutmuyor, sonra da mekanik, atom kimyası vb. gelecek. Yunanların oldukları ve yaptıkları şeylere bir kez daha hayran kaldım. Thales'ten Sokrates'e giden yol olağanüstü.

Yararlandığımız elyazmalarına göre, bu projenin redaksiyonunun farklı etapları şöyledir: Tamamlanmış ilk redaksiyon burada sunduğumuz derslerin metnidir. İkinci redaksiyon, (tamamlanmamış) ilk değişiklik denemesine tekabül eder, bugün Mp XII, 4 dosyasında saklanan bir dizi sayfayı içerir, son olarak, (Empedokles, Leukippos, Demokritos, Pythagorasçılar ve Sokrates'in bulunmadığı, henüz tamamlanmamış) üçüncü redaksiyon, Bayreuth'a götürdüğü elyazmasına tekabül eder, yani U I 8, dörde katlanabilen 108 sayfalık bir defter, genellikle *Yunanların Tragedya Çağında Felsefe* adıyla basılan metin bundan hareketle düzenlenmiştir.⁷ Bunun dışında (notlarımızda bolca yararlandığımız) müsveddeler ve planlar art arda üç redaksiyon işleminden geçer.⁸

⁶ Rohde'ye 26 Ağustos, 7 Aralık 1872 ve 31 Aralık, 21 Şubat, 22 Mart 1873; Gersdorff'a 2 Mart 1873, annesiyle kız kardeşine 15 Şubat ve 29 Nisan 1873 tarihli mektuplarına da bakın.

⁷ Ayrıca karış. M. Montinari, KSA, 14, s. 108.

⁸ Başlıca planlar şunlardır: FP 3[84] 1869-1870, 16[17] 1872-1873, 19[18, 89, 116, 134, 189, 190, 315] 1871-1872, 21[5, 9, 15, 16, 22] 1872, 23[1, 6, 8, 9, 12, 13, 14, 17, 22, 28, 29] 1872-1873, 26[1, 5] 1873, 29[175] 1873. Platon-öncesi filozoflara ayrılmış taslaklar pek çoktur ve ölüm sonrası yayınlanan 1869-1873 yıllarına ait fragmanlara yayılmıştır.

Dönüm noktası oluşturan 1873 Paskalyasından sonra Platon-öncesi filozoflara dair düşüncelerin ve planların artık izi yoktur. 1874-1875 kışında Nietzsche metin üzerinde yeniden çalışmak amacıyla öğrencisi Adolf Baumgartner'den Bayreuth'a götürdüğü elyazmalarını kopya etmesini ister. Bu yenden çalışma birkaç sayfayı geçmez.⁹ Nietzsche'nin not defterlerinde yeni bir önsözün yanı sıra Platon-öncesi filozoflarla ilgili düşüncelerin izleri ancak 1875 yazında yeniden belirir.¹⁰ Bu dönemde (6[11] 1875) yapılan planlardan birine göre, ikinci bölümün "antik dönem filozoflarının kronolojisi"ne ayrılması gerektiği ve filozofların διαδοχα' sine dair makalede ulaşılan sonuçların en azından bir bölümünün buraya dahil edilmesi öngörülür.

3. Burada çok olağandışı yapıda bir metin buluyoruz. Bu metin iki amaçlıdır: Her şeyden önce bu didaktik eser, sonra büyük bir felsefe eseri yazma niyetiyle bir araya getirilen tarihsel ve filolojik öğelerin ilk derlemesi tarzında ortaya çıkar, ki niyet edilen bu felsefe eserinin birkaç veçhesi metnin bütünüünün tasarımında ve akışında da çok belirgindir. Dolayısıyla, yalnızca ders vermek veya yayınlamak amacıyla yazılmış bir metin değildir. Mütevazı Basel Üniversitesinin sınırlı sayıda öğrencisine okunması gereken, hocanın tamamlayıp açıkladığı ve filozof sesiyle yorumladığı bir metindir. Bu nedenle, fragmanlar halinde olmasa da genellikle biçim kaygısından uzak, güç anlaşılır şekilde örtük ve bağlaç kullanmadan yazmıştır. Filozofun derslerini dinlemek hazırladığı notları okumaktan kuşkusuz daha hoş olacaktır. Öyleyse bu konuşmayı canlandırmak için ne yapmamız gerekir?

Yaklaşık yüz elli yıl uzaktaki bu tip bir metni okuyup anlamamanın kimi zaman zor gelme ihtimali vardır. Bu nedenle yazarın sadece üstü kapalı bir tarzda hissettirdiği göndermeleri ve kavramları bulmayı sağlayan eleştiri düzeneğinin yardımıyla filozofun ve öğretmenin sözlü yorumuna katkı sağ-

⁹ Bu kopya D9 koduyla Weimer'da korunuyor.

¹⁰ Bkz. FP 6[12, 18, 21, 28, 50] 1875'te sunulan planlar ve daha genel olarak 5. ve özellikle de 6. gruptaki ölüm sonrası yayınlanan fragmanlar.

lamayı gerekli buluyoruz. Dersleri canlandırmanın iki amacı vardı. Eleştirel yorumumuz da bu yüzden iki açılı oldu. Bir yandan, Nietzsche'yi dinleyenlerin beklenti ufkunu yeniden yapılandırmak. Öte yandan, bu genç filoloğun *Tragedyanın Doğuşu*'nu henüz yazdığını ve 19. yüzyılın en önemli filozoflarından biri haline geleceğini okura hatırlatmak. Bu metinle Nietzsche külliyatı arasında var olan içsel ve kimi zaman da gizli bağlardan kurtulup 19. yüzyıl felsefe tarih-yazımı ve filolojisi ortasında Nietzsche'nin sunumunu yeniden konumlamaya çalıştık.

Bu dersleri yayınlamak, biri Nietzsche eserleri uzmanı, diğeri Helenist iki araştırmacının iş birliğini sonuçta zorunlu kıldı; bu sayfalarda ortaya çıkan ve olağanüstü bir "iki kişilik tek sesli şarkı" meydana getiren filoloji hocasının ve filozofun sesini dinlemek ve canlandırmak için yan yana çalıştılar.

4. Üniversite dersleri genellikle derleme ilkesine göre bir araya getirilir. Dolayısıyla, metnin özgünlüğünü ve kökenini oluşturmak için kaynaklar, yani kullanılan eleştirel literatür sorusu birinci derecede önemlidir. Her şeyden önce, hangisinin Nietzsche'nin metni olduğu, hangisinin başvurduğu veya sert bir polemige girdiği başka bir yazardan çıktığı belirlenebilmelidir. İki kişilik tek sesli şarkı böylece çok sesli hale gelir. Nietzsche'nin sesinin yankılandığı anlarla Nietzsche'nin özetlediği, söz ettiği, kendi kelimeleriyle ifade ettiği veya tartıştığı yazarların sesinin yankılandığı anları ayırt etmeyi bilecek kişi editördür.

Nietzsche genelde başka yazarların incelemelerini eleştirel bir şekilde kullanır. Platon-öncesi felsefeye tamamiyle kişisel bakış açısının çerçevesinden asla çıkmadan, kendi hipotezlerini desteklemeye veya hasımlarının hipotezlerini çürütmeye açık öğeleri o incelemelerinden bulup çıkarır. Yine de bazı bölümlerde Nietzsche derleme yapmaya ve kendi cümleleriyle ifade etmeye girişir, başka yazarların hangi sonuçlara vardıklarını yeniden yazmaya kadar gider bu durum. Örneğin Pythagoras'ın portresinde Rohde'nin çok önemli bir makalesinin içeriğini benimsemekten başka bir şey yapmaz. Buna karşın, başka bölümlerde filolojik varsayımlarla felsefi akıl yürütme-

leri harmanlayarak kaynaklarını ustalıkla işlemeye girişir. Nietzsche, Herakleitos'a ayırdığı bölümde –Diogenes Laertios başta olmak üzere- (dönemin en ünlü uzmanı) Bernays, Zeller, Ueberweg, Lassalle, Liebmann ve Lange'nin eserlerinden verimli biçimde yararlanır, bu antik ve modern, filolojik ve felsefi sesleri diyaloga sokar, Ephesoslu filozofun hem ahenkli hem de özgün bir tasvirini sunmak için kendi düşünceleriyle onlarınkini birleştirir. Anaksimandros örneğinde ise Eduard Zeller'in *Yunan Felsefesi* eserini temel kaynak olarak kullanır ve Anaksimandros'un öğretisine dair temel bilgileri bu esere dayanarak verir; ancak, Zeller'in tezlerine kökten karşı bir şekilde, *apeironun* doğası üzerine tamamıyla felsefi bir düşünce geliştirmeyi de ihmal etmez.

5. 1884 yazında yetkin filozof Nietzsche, "yalnız ayı", üniversite ve kent sakinleriyle ilişkilerini tazeleme maksadıyla Basel'e döner. İlk Platon-öncesi filozoflar dersinin üzerinden on iki yıl geçmiştir, yine de filozof, kitaplığının raflarında, filoloji kitaplarının ve genç hocalık çalışmalarının arasında kırmızı ciltli eski defterini arar. Onu açar, okur, notlar alır. Burada bir nostalji değil, filozofun seksenli yıllardaki yeni uğraşlarıyla birleştirmek için antik döneme dair bir konuyu yeniden ele alma arzusu vardır yalnızca.¹¹

Filozofun ruhsal gelişiminin farklı anlarında bazı defterleri yeniden okuma problemini Nietzsche yorumcularının henüz yeterince sistemli sorgulamadıklarına inanıyorum. Ölüm sonrası yayınlanan bazı fragman grupları, eski açıklama notlarını okurken ortaya çıkan düşüncelerdir. Nietzsche kimi zaman eski yazılarını yeniden yazar; ama çok defa onları yeniden okur ve yeniden düşünür. Nietzsche'nin Pythagoras bölümüne şöyle açıklayıcı bir not eklediği görülür: "Pythagoras *soylu ruhlar* için bir tarikat, bir tür Tapınak Şövalyeleri tarikatı kurar." Herakleitos felsefesine ahlaki bir hükmün egemen olduğunu düşünür ("yasanın ifası' mutlaktır"); Empedokles'in proto-Darwinciliğini "birinci dereceden bir kavrayış" diye

¹¹ Nietzsche'nin 15 Haziran - 2 Temmuz 1884 arasında Basel'de kalması konusunda bkz. Overbeck'e 10 Temmuz 1884 tarihli mektubu.

düşünür ama haz ve tiksınmeyi algının özgün formları gibi tasavvur etmeyi eleştirir.

Genel izlenim şudur: “Bütün büyük problemler Sokrates’ten önce vazedilmiştir.” Eskilerle Modernleri karşılaştırmak nihayetinde Eskilerin lehine bir rol oynar: “Büyük filozoflar nadiren yetkin insanlardır. Kant, Hegel, Schopenhauer, Spinoza nedir ki! Çok zavallı, çok dar kafalı. Beni terbiye eden şey, Büyük Yunanları tanımamdır: Herakleitos, Empedokles, Parmenides, Anaksagoras, Demokritos daha saygın, *daha dolu*.¹²”

¹² FP 26[3] 1884. Birinci bölümün yorumu için bkz. FP 26[74], Parmenides için 24[65], Pythagoras için 24[66], Anaksagoras ve Demokritos için 24[68], Empedokles için 24[69, 72, 76], Herakleitos için 24[67].

Platon-Öncesi

Filozoflar

§ 1

1. Ders

Yunan felsefesi genellikle şu sorudan yola çıkarak düşünülür: Modern filozoflarla karşılaştırıldıklarında Yunanlar felsefe problemlerini ne kadar anladılar ve nereye kadar geliştirdiler? *Biz* başka bir soru daha sormak istiyoruz: Yunan felsefesi tarihinden *Yunanlar namına* ne öğreniyoruz? Felsefe namına ne öğreniyoruz, değil. Yunanlar hakkındaki hakim görüş açısını benimsediğimizde asla anlayamayacağımız bir şeyi felsefelerinin ortaya koyduğunu göstermek istiyoruz. Yunanları açık, ölçülü, uyumlu, pratik insanlar diye düşünenler onların felsefede nereye vardıklarını açıklayamazlar. Tersine, onları her tür sanatsal yüceliğin sarhoş ettiği estetik insanlar diye düşünenler felsefeleri karşısında şaşkınlığa kapılırlar.¹

Doğrusunu söylemek gerekirse, Yunan felsefesine aslında Asya veya Mısır kökenli ithal bir bitki diye bakabilen çağdaşlar da var. Bu koşullarda, bu tarz bir felsefenin Yunanları temelden yıktığı, bu yüzden yok olup gittikleri sonucunu çıkarmak mantıklıdır ((Herakleitos-Zerdüşt, Pythagoras-Çinliler, Elealılar-Hintliler, Empedokles-Mısırlılar, Anaksagoras-Yahudiler)).²

Bu nedenle, *önce* Yunanların doğaları gereği felsefeyi uygulama *zorunluluğunu* tecrübe ettiklerini {*ve bunu hangi amaçla yaptıklarını*} göstermek istiyoruz.* *İkincisi*, Yunanlar arasında

* Bir felsefe kültürün çekirdeği olabilir mi? Hayır, ama halihazırda var olan kültürü tehlikeli düşmanlarından *koruyabilir*.³ – Wagner’in anıtsal sanata isyanı.⁴ – Dehadan dehaya görünmez bir köprü vardır. – Bir halkın gerçek doğru tarihi budur; geri kalan her şey beceriksiz bir elin yaptığı kötü malzeme-

yalnızca felsefenin değil, “*filozof*”un da nasıl sivrildiğini incelemek istiyoruz. Aralarından bazılarının kendileri üzerine bilinçli tefekkür ettikleri olgusu Yunanları tanımak için son derece değerlidir. Fakat kişilikleriyle eylemleri de neredeyse bu bilinçli tefekkür kadar önemlidir. Yunanlar, *filozof tiplerini* yaratmışlardır: Böylesine farklı bireylerden oluşan bir topluluk düşünülürse bu, {Pythagoras}, Herakleitos, Empedokles, Parmenides, Demokritos, Protagoras ve Sokrates’ten oluşan topluluktur. Bu buluş yeteneği Yunanları diğer bütün halklardan ayırır*: Alışıldığı gibi, bir halktan ancak *tek tip* kalıcı filozof tipi çıkar. Bu zenginlikle Almanlar bile boy ölçüşemez. Bütün bu insanlar, tek bir taştan yontulmuştur: Onların düşüncesini ve karakterini sıkı bir zorunluluk birleştirir. Basmakalıp uzlaşmaları yoktur, zira {en azından o tarihte} filozof sınıfı yoktur.” Her biri felsefenin doğrudan ilk evladıdır. Derin bilginin dünyadan çekip gittiğini hayal edin: O zaman yalnızca bilgi için yaşayan filozof, daha azametli ve daha münferit biçimde zuhur edecektir.⁹ Üçüncüsü, bu bizi filozoflarla *filozof olmayanların*, halkın ilişkisine götürür. Yunanlar büyük insanlara şaşırtıcı bir eğilim gösterirler, bu insanların düzeyi-

den kopyaların müphem ve hesapsız çeşitleridir.⁵ Bir halkın bütün yaşamının, en üstün dâhilerinin sundukları imgeyi kafa karıştırıcı, saf olmayan bir tarzda nasıl geri teptiği gösterilmelidir.

Yunanlar muhteşem sanat dünyalarının ortasında nasıl felsefe yaptılar? Yaşamda mükemmelliğe ulaşılrken felsefe biter mi? Hayır, gerçek felsefe edimi ancak o anda başlar. Yunan filozoflarının yaşam yargısı anlamdan yana çok zengindir.⁶

* Dünya tarihi, önemli felsefi buluşlardan biriyle ve filozof tiplerinin ortaya çıkmasıyla ölçülürse ve felsefeye hasım dönemler bir kenara bırakılırsa son derece kısadır. Yunanlarda başka hiçbir yerde rastlanmayan bir canlılık ve yaratma gücü görürüz. <Bu felsefi dünya tarihinde de> Yunanlar zamanda en geniş yeri kaplarlar; onlar gerçekten her tipi yaratmışlardır.⁷

Dogmatik teolojinin bataklığına ve yosunlarına kadar devam.⁸

** Antik dönem insanları daha erdemliydi, çünkü yöntemleri daha azdı. Sanatçıların ve filozofların erdemli gayretine bakın.¹¹

Bu Yunan filozofları Helen ruhunu hissedebilmek için kendi çağlarının ruhunu aşmışlardı.¹²

Yunanların uygulamasıyla felsefe meşru olur, ama bu yalnızca *ex auctoritate*¹³ bir kanıttır.

Yedi Bilgenin kutsanması, Yunanların en önemli belirgin özelliklerinden biridir: Başka çağların azizleri, Yunanların ise bilgeleri vardır.¹⁴

ni ve görkemini benzersiz bir şekilde saptamalarının nedeni budur. Haklı biçimde söylendiği üzere herhangi bir dönem, büyük insanlar çıkarmasıyla değil, o insanlara hakkını teslim etme ve onurlandırma şekliyle nitelenir.¹⁰ Yunanlarda ihtiyaçların ve yeteneklerin aynı anda aynı yerde meydana çıkması çok dikkat çeker. Sipariş almayan dâhi bir mimar Yunanlar için olağandışı olurdu.” *Dördüncüsü, kavrayışlarının özgünlüğünü* vurgulayabiliriz ki sonraki dönemlerin her biri bu kavrayışlardan olabildiğince nasiplenecektir. Döner dolaşır yine aynı dairenin içine düşeriz, belli bir kavrayış neredeyse her zaman antik Yunanistan’dan çıkan bir biçimdir, örneğin bu materyalizm denen durumda çok saf ve çok göz alıcıdır. İlk Kant felsefesi Elealılarının ciddiyetine gözlerimizi açtı, geç dönem Yunan sistemleriye (Aristoteles), Elealılarının problemlerini çok yüzeysel tarzda düşündüler.¹⁸

Şimdi geriye neden “Sokrates-öncesi” filozoflardan değil, özellikle “Platon-öncesi” filozoflardan bir grup oluşturduğumu açıklamak kalıyor.¹⁹ Platon, felsefesi kadar filozofluk tipiyle de ilk büyük *karma karakter*dir. Sokrates, Pythagoras ve Herakleitos’un öğelerini bir araya getirdiği İdealar öğretisi kesinlikle özgün bir kavrayış olarak nitelenemez.²⁰ İnsan olarak da onda Herakleitos’un soylu gurur; Pythagoras’ın gizemli, melankolik, yasa koyucu; ve Sokrates’in diyalektik ruh uzmanlığı özellikleri birleşmiştir. Sonraki bütün filozoflar onun gibi karma filozoflardır.²¹ Platon-öncesi filozoflar diziye tam tersine hem karakterlerinde hem felsefelerinde karma olmayan saf tipleri temsil eder. Sokrates bu dizinin sonuncusudur. İsteyen bu filozoflara “müstesna” desin.²² Ne olursa olsun, kendileri hakiki “kaşifler”dir. Onlardan sonra gelenlerin hepsi için felsefe yapmak kesinlikle daha kolay ol-

“ Filozof nedir sorusu kesinlikle modern zamanlardan başlayarak yanıtlanamaz. Bugün filozof korkusuz bir “deha” olarak rastlantı sonucu yolculuğa çıkan yalnız bir gezgin gibi belirir. Tecrit edilmiş “dâhiler”i temel almayan muktedir bir kültürde filozof nedir?¹⁵

Wagner ve *deha*. Doğaya karşı bilgeliğin tam ortasında.¹⁶

Bir halk filozofu nasıl görür? Filozofun kültürle ilişkisi nedir? Artık filozof kendini sanatçı olduğu kadar yalnız bir dâhi olarak da ortaya koyuyor. Dâhiler Cumhuriyeti.¹⁷

muştur.²³ Mitten doğa yasalarına, imgeden kavrama, dinden bilime giden yolu bu ilk filozoflar bulmuşlardı.

Bu özgün filozoflardan bize çok az şey kalması hakikaten üzücüdür. Farkında olmadan, onlara hakkettiklerinden az kıymet biçeriz, oysa Platon'dan beri önümüze hacimli bir miras serilmiştir. Kitaplara has kadere inanan çok kişi var: *fatum libellorum*. Fakat bu bizi Herakleitos'un eserinden, Empedokles'in harika şiirinden veya eskilerin Platon'la kıyasladıkları Demokritos'un yazılarından yoksun bırakıp bunları Stoacılar, Epikürosçular ve Cicero'yla telafi etmek isteseydi hiç hoş olmazdı.²⁴ Şimdi başlıca görevimiz bu filozofların ve öğretilerinin imgelerini yaratıcı bir tarzda yeniden inşa etmektir.²⁵ Biyografik notların fragmanları da bizim için sistemlerinin kalıntıları kadar değerlidir. Yunan nesrinin çok büyük bir bölümü muhtemelen bize kadar gelmeden kaybolup gitmiştir.²⁶ Bu filozofların hepsi çok az yazmıştır ama bu yazıları büyük bir sentez kuvvetiyle üretmişlerdir. Onlar Yunan uygarlığının klasik döneminin birebir çağdaşlarıdır, özellikle 6. ve 5. yüzyıllarda tragedyanın, Med Savaşlarının çağdaşları. Soru gayet ilginçtir: Yunanlar iktidarlarının ulaştığı en zengin ve en görkemli dönemde nasıl felsefe yaptılar? Veya daha önemli bir soru: Bu dönemde felsefe yaptılar mı? Yanıt, Helen karakterini bize esaslarıyla açıklayacaktır. Fakat felsefe yapmak ne insan ne halk için gereklidir. Romalılar tamamıyla bağımsız geliştikleri için kesinlikle filozof değillerdir. Kendini felsefeye adamayı seçmek bir insanın veya bir halkın çok derinlerdeki köklerinde yatar. İnsanın yalnızca kişisel, bireysel amaçlara değil, saf bir sezgiye ulaşmaya hizmet edebilen fazladan bir akla sahip olup olmamasına bağlıdır bu. Romalılar, filozof olmalarını engelleyen aynı nedenle sanatçı da değillerdir.* En üst derecede duyarlılık gösterdikleri şey, *Imperium'* dur: Sanat ve felsefe onlar arasında zar zor başladığında;

* Burada Roma mitolojisi söz konusudur.

Romalılar, Yunan kültürünün bütünü gibi felsefeyi de sahiplendiler: Roma'nın sanat ve sanatsal kültür kavramı – güzide bir gelenek, dışardan eklenmiş bir süs.²⁸

Kuralcı bir teolojisi bulunmayan antik Yunanlar. Herkesin üretme ve istediğine inanma hakkı vardı.²⁹

felsefe, artistik-edebi şekerleme tadındadır. Ennius'un [*Neoptolemus*'un ağzıyla] dediği gibi: *Philosophari est mihi necesse, at paucis: nam omnino haud placet. Degustandum ex ea, non in eam ingurgitandum censeo* [Bence felsefe bir gerekliliktir ama az dozlarda; zira felsefe yapmak benim genelde hoşuma gitmez. Felsefenin sadece tadına bakılması, midenin onunla tıka basa doldurulmaması gerektiğini düşünüyorum]. Cic., *Tuscul.* II, 1, 1, Aulu-Gelle, V, 16.²⁷

{Akıl yalnızca gizli bir hazzı istememelidir, tamamıyla özgür olmalı ve kendi *saturnalialarını* kutlamalıdır.} Özgürleşen akıl, bakışını şeylere çevirir: Böylece ilk kez *mundane existence* [gündelik varoluş] *ilgiye değer* ve problematik görünür. İşte felsefi gayretin hakiki işareti: Gözümüzün önünde bulunana şaşırmak.³⁰ En gündelik fenomen, oluştur; İonya felsefesi onunla başlar. Elealılar problemi son derece yüksek bir düzeyde bir kez daha ortaya atarlar. Aklımızın oluşu hiç kavrayamadığını fark ederler ve metafizik bir dünyanın var olduğu sonucuna varırlar. {Sonraki bütün filozoflar Elea Okulunun öğretileriyle mücadele ederler; bu mücadele kuşkuculukla son bulur.} Doğadaki ereklilik başka bir problemdir. Ruhla beden zıtlığı ilk defa bu problemle felsefeye girecektir. Üçüncü problem: bilginin değeri. Oluş, erek, bilgi –Platon-öncesi felsefenin içeriği.³¹

Notlar

¹ Karş. PHG 1, 299, 24-34. Bkz. FP 21[6] 1872: "Yunanlar o tarihte felsefe yapıyorlardı! Muazzam!"

² Gladisch ve Röth'ün eserine başvurur Nietzsche. Zeller'in de (PG, s. 27-28) bunu açıklayıp yorumladığını görür: "Oryantalist teze dayanıp Yunan sistemleriyle Oryantal öğretiler arasındaki yakın akrabalığa dair sağlam bir kanıt bulunduğuna inanılır. Bu tezin çok yeni iki destekçisi bu akrabalığın tam olarak neye dayandığı konusunda görüş birliğine varmaktan çok uzaktır. Bir yandan Gladisch, Sokrates-öncesinin en önemli sistemlerinin, Doğu'nun başlıca beş halkının dünya teorisini çok büyük bir değişiklik yapmadan yeniden ortaya koyduğunun çok belli olduğunu kabul eder. Ona göre, Pythagoras Çinlilerin, Herakleitos Perslerin, Empedokles Mısırlıların, Elealılar Hinduların, Anaksagoras Yahudilerin felsefesini yeniler. Öte yandan, Röth, bir o kadar kesin tavırla Yunan spekülasyonunun Mısır inançlarından kaynaklandığını öne sürer [...] Tarihsel olguları tarafsızca incelersek, bu iki tezin ikisini de reddetmeye, Yunan felsefesine atfedilen oryantal kökenin ve karakterin hiç inandırıcı olmadığını belirtmeye yöneliriz." Zeller özellikle Gladisch'e (*Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtliche Entwicklung*, 1852) ve Röth'e (*Geschichte unsere abendländischen Philosophie*, 1862) gönderme yapar. Aynı şekilde Zeller Gladisch'in eserleri arasında *Herakleitos und Zoroaster* (1859) adlı kitabından da alıntı yapar. Friedrich Ueberweg (GP, s. 33-34) de felsefenin öne sürülen Oryantal kökenini kısaca tartışır. Bu tartışmanın daha gelişmiş hali için bkz. Mondolfo'nun uzun notu (ZM, I, I, s. 63 vd.).

Nietzsche, felsefenin Yunanları yalnızca yıkıp yıktığı sonucunu çıkarmamamız koşuluyla, Yunan felsefesinin özünde Doğu'nun ne-sebinden geldiğini kabul ettiğini yazar (karş. PHG 1, 300, 3-16). Ayrıca Nietzsche, "Yunanlara otokton bir kültür atfetmekten daha saçma bir şey yoktur" der, "Yunanlar bu derece ileri gittilerse bunun tek nedeni başka insanların bırakıp gittikleri kargının yerden nasıl alınacağını bilmeleridir." Nietzsche genel itibarıyla, "Felsefenin kökenlerine değinen konular son derece kayıtsızdır, çünkü başlangıçta her yerde barbarlık, biçimsizlik, boşluk ve çirkinlik geçerlidir ve her

şeyde geçer akçe, üstünlük dereceleridir” diye devam eder. Nietzsche’ye göre, özgünlük Yunanların belirgin özelliği değildir: “Keşfeden, seyahat eden ve sömürge kuran Yunanlar. Öğrenmeyi bilirler: Büyük bir özümseme yetisi.” (FP 19[42] 1872-1873). “Yunanların kutsal töreni” konulu 1875 tarihli derslerinde de benzer bir kavram vardır (GOA, XIX, § 4, s. 16-17), bunlarda Nietzsche, Karl Müllenhoff’un *Deutsche Alterthumskunde* (Berlin, 1870 -Nietzsche 24 Aralık 1875’te Basel Üniversitesinden kitabı ödünç almıştır) eserinden yararlanarak gözlemlerini geliştirir ve yeniden açıklar. Ayrıca bkz. *Opinions et sentences mêlées*, aforizma 219 (“Yunanların kazandığı karakter”), 221. aforizmada “Biçimlerini kendi yaratmadan yabancından almak ama bunları en güzel görünüşte yeniden şekillendirmek, işte Yunan budur” der.

³ Bu anlayış “uygarlığın hekimi olarak filozof”a (Nietzsche’nin Platon-öncesi filozoflar üzerine düşüncelerine vermek istediği diğer başlık, (bkz. FP 23[15] 1872-1873, Gersdorff’a 2 Mart 1873 ve Rohde’ye 22 Mart 1873 tarihli mektup)) ayrılmış fragmanlarda büyük ölçüde geliştirilir; karşı. özellikle FP 23[14] 1872-1873, Nietzsche burada uygarlık dahilindeki felsefenin icra edebileceği işlevleri sıralar. Bu işlevler şunları içerir: 1) Mit ögesini bastırmak, 2) Gayreti bilmeye yönelmek, 3) Dinde, ahlakta ve bilimde katı dogmatizmi yıkmak, 4) Körü körüne dünyevi eğilimi yıkmak; ayrıca karşı. FP 28[2] 1872-1873.

⁴ Richard Wagner, mutlak veya anıtsal sanat eseri kavramını *Dostlarına Bir Mesaj* yazısında açıklamıştır: “Mutlak sanat eseri, yani ne zamana ne mekâna bağlı, ne de belli koşullar altında ve anlaşılacak için belli insanların önünde belli insanlar tarafından temsil edilmeye ihtiyacı olan sanat eseri –bu, mükemmel bir canavardır, delice bir estetik muhayyilenin silüetidir” (*Eine Mittheilung an meine Freunde* (1851), *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, IV, Leipzig: Siegel 1907, s. 234). Yunan sanatı öldükten sonra İskenderiyeli bilginlerin yarattığı anıtsal sanata karşı ve “insanın gerçek ihtiyacını” karşılamayan biçime karşı Wagner, “yaşayan insanın mermer heykelin zıddı olması gibi, tasavvur ettiğimiz anıtsal sanatla tam zıt karakterde” yaşayan bir sanat arıyordu. (a.g.e., s. 237). Nietzsche “anıtsal” sıfatını alıp HL2’de tarihe uygulamıştır.

⁵ Karş. FP 19[1] 1872-1873 ve HL 2. Bkz. “dahiler cumhuriyeti” kavramı, aş. not 17.

⁶ Karş. PHG 1, 303, 3-10; FP 19[5] 1872-1873 ve 23[35] 1872-1873. Ayrıca bkz. *Eğitimci Schopenhauer*’in 3. paragrafının sonundaki pasaj: “Antik Yunan filozoflarının varoluşun değerine ilişkin yargısı modern yargıdan daha çoğunu anlatır, çünkü gözlerinin önündeki ve

etraflarındaki yaşamda bol bol mükemmellik vardı ve özgürlük, güzellik ve yaşamın ihtişamı arzusu ile ‘genelinde varoluşun değeri nedir?’ sorusunu soran hakikat içgüdüğü çarpıştığında düşünürün duygusu bizdeki gibi yoldan çıkmıyordu. Empedokles’in varoluş konusunda ne söylediğini, yani Yunan kültürünün tanıdığı en coşkulu ve en hayat dolu yaşam sevincinin temelini bilmek her dönemde önemini sürdürür; bu büyük dönemin başka büyük filozoflarından herhangi biri karşı yargıda bulunup bununla çelişmediği sürece bu yargısı ağır basar. [...] Söylendiği gibi, modern düşünür her zaman karşılanmamış bir arzusun sıkıntısını çeker: Yargıda bulunabilsin diye, kendisine önce yaşamın, hakiki, canlı, sağlıklı yaşamın gösterilmesini isteyecektir.” Empedokles’in kötümserliği konusunda aş. bkz. s. 276.

⁷ Karş. FP 19[117] 1872-1873 ve 14[28] 1871-1872, “Bu filozofların özgün kavrayışları, şimdiye kadar hiç ulaşılmadık ölçüde *yüksek* ve *saftır*. Bizzat *insanlar* felsefenin ve onun *farklı biçimlerinin* gerçekten vücut bulmuş halidir. [...] Helen olmayı bize doğrudan açıklamazlar; zira ahlaktan vb. söz etmezler. Suçluluk veya yaşamdaki mutsuzluk tarafından teşvik edilmeden, bilgi içgüdüğü olarak felsefenin doğduğuna işaret ederler. Sonsuz problemleri ve sonsuz çözümlerini bilirler. Sayısız bireysellik vardır.”

⁸ Karş. PHG 1, 299, 8-17.

⁹ Karş. PHG 1, 301, 19-29. FP 14[28] 1871-1872’nin ilk versiyonları: “*Soru*: Klasik dönemde Helenler arasında filozof nasıl fark edilir? Bu sorunun yanıtını bulmak Platon’dan itibaren daha zordur. O sırada bilgenin bir durumu vardı, filozofun durumu onunla örtüşebirdi [...] Bilinçli düşünürler gibi belirlemekten çok edimlerinde bilinçsiz insanlar gibi belirirler”; bu son ibarede PHG’nin girişinin ikinci taslağı hatırlanmalıdır, Nietzsche burada şunları yazar: “Aksi ispatlanan sistemlerde bizi hâlâ ilgilendirebilen tek şey kesinlikle kişiliktir. Aslında aksi hiç kanıtlanamayan şey buradadır. Bir insan portresi üç anekdotta yapılabilir; her sistemden üç anekdot çıkarmaya gayret ediyorum, geri kalanını görmezden geliyorum.”

¹⁰ Karş. PHG 1, 302, 23-25, 14[28] 1871-1872.

¹¹ Karş. PHG 1, 301, 29-35; FP 19[6] 1872-1873. “İnsanın hakiki ihtiyacını” karşılamayan yöntemin eleştirisi, Wagner’in eserinde sürekli değiştiği bir polemiktir, özellikle bkz. *Une communication à mes amis* ve *L’oeuvre d’art de l’avenir*.

¹² Karş. PHG 1, 302, 9-16; FP 19[7, 9] 1872-1873.

¹³ Bu anlayış PHG 298 vd.’da ele alınıp bol bol geliştirildi (karş. KSA 14. 108’de belirtilen Mp XII4’teki ilk versiyon “[...] Yunanlar kuşkusuz başka halklardan daha çok felsefe yaptılar. Doğrusunu

söylemek gerekirse biz felsefe yaparken artık bu kadar meşruiyet aramıyoruz: fakat felsefeyi meşru gösterecek olanlar Yunanlardır – görebildiğim kadarıyla yalnızca Yunanlardır.”) PHG 2, 306, 1-3. “Yunanların Felsefeyi Meşrulaştırması. Friedrich Nietzsche’nin sunusu”, Nietzsche’nin bu esere vermek istediği adlardan biriydi. Karş. FP 19[316] 1872-1873.

¹⁴ Karş. PHG 1, 302, 20-23.

¹⁵ Karş. PHG 1, 302, 25-30; 1, 303, 10-25; 2, 306, 3-11; FP 19[16] 1872-1873.

¹⁶ Wagner’e göre, deha modern bir kavramdır, yaratma gücünden yoksunluğa tanıklık eden önemsiz, yüzeysel bir yargının meyvesidir: “Bireysel ve toplulukçu iki yaratma gücünün doğanın özgülüğünde durmadan tasarlayıp yaratarak birbirini engelsizce dölediği zamanlarda ‘deha’ fenomeni fazla bilinmez; bunlar dilin, mitin ve sanatın doğduğu tarihhöncesi denen zamanlardır; bizim dâhi dediğimiz de bu çağda görmezden gelinir. Aslında kimse dâhi değildi, zira herkes öyleydi.” Bugün “malumat manyağı olan toplumumuzda” yalnızca tesadüf “asla tatmin olmayan, her zaman yeninin peşinde koşan bir ruh” verebilir bize” (*Eine Mittheilung an meine Freunde*, a.g.e., s. 248, 251).

¹⁷ “Bilgeler cumhuriyeti”nin veya “bilgelerin oklokrasisi”nin karşıtı olarak “dâhiler cumhuriyeti”, Nietzsche’nin Schopenhauer’den aldığı ve bu dönemdeki eserlerinde birçok kez kullandığı bir kavramdır (*Arthur Schopenhauer, Von ihm. Über ihn*, Ernst Otto Linder ve Julius Frauenstädt (ed.), Berlin 1863 s. 375 vd.); karşı. FP 24[4] 1872-1873, burada Schopenhauer’den alıntı yapar (“*Dâhiler Cumhuriyeti*”nden hiç söz edilmez, *Bilginler Cumhuriyetinden* sıkça söz edilir. Dâhiler Cumhuriyetinde olan şudur: Bir dev, yüzyılların ıssız zaman aralıklarından başka bir devî çağırır; ayaklarının dibinde oynayan cüceler dünyası ise karmaşık bir gürültüden başka bir şey algılamaz, bir şey olduğunun dışında başka bir şey anlamaz. Dahası, bu cüceler sürekli soytarılık yapar, büyük gürültü çıkarır, devlerin düşsün diye bıraktıklarını zorlukla sürükler ve kendileri de cüce olanları kahraman ilan ederler; dev ruhlar ise bundan hiç rahatsızlık duymaz, yüce diyaloglarına devam ederler. Schopenhauer”) FP 19[1, 94, 99], 29[10, 52] 1872-1873, HL 9, PHG 1, 302, 1-6.

¹⁸ Kant’la Elealıların benzerliği için bkz. *Richard Wagner Bayreuth’ta* eserinin 4. paragrafının girişi ve bkz. s. 23.

Aristoteles (*Fizik* kadar *Metafizik*’te de) Elealıları sıkça anar ama onları ancak Sokrates-öncesi filozoflardan bir kısmı diye düşünür; kendisinin nedenler şemasından hareketle, hangi görüşü benimseyebildiklerini araştırmakla ilgilenir. Yani Aristoteles Elealılara hak

ettikleri özel dikkati göstermez, kimi zaman da onların maksatlarını kötü yorumlar. Örneğin, *Metafizik*, I, 3, 984b1-5'te Parmenides'in varolan ve varolmayanına açıkça gönderme yaparak gerçekliğin iki nedenini ortaya koyduğunu onaylar; Parmenides'in varolan ve varolmayan öğretisinin böyle örtük kötü yorumu hiç de önemsiz değildir.

¹⁹ Karş. PHG 2, 303, 27-31. Platon-öncesi filozofların sınıflandırılması ve adlandırılması için bkz. s. 49 vd.

²⁰ Gast 2: "Platon'un İdealar öğretisi, Thales örneğinde olduğu gibi yeni bir felsefenin inşasıyla başlamaz."

²¹ Karş. PHG 2, 304, 5-15. Platon'un felsefesinin oluşmasında Pythagorasçıların, Herakleitos'un ve Sokrates'in üçlü etkilerinin yanı sıra Platon'un İdealar öğretisinin özgün olmaması ve Platon'un "karma" karakteri Aristoteles'in daha önce vurguladığı öğelerdir. *Metafizik*, I, 6, 987a30-987b5; ayrıca bkz. s. 50, n. 2.

²² Karş. PHG 2, 304, 3-5.

²³ Gast 2: "En güç işi, yani mitten bilime, imgeden kavrama geçmeyi başardılar."

²⁴ Karş. PHG 2, 304, 28-305, 5. Demokritos'la ilgili olarak bkz. s. 298 vd.

²⁵ Nietzsche (FP 6[10] 1875) *Nachschaffend ergänzen* hakkında şunları yazar: "Şair onları yeniden yaratıncaya kadar (*nachgeschaffen*) böyle adamlar iz sürerek ele geçirilmeli: Çok sayıda düzeltici muhayyile (*ergänzend Phantasie*) ortaya çıkmalı. Az sayıda olduklarından onları gözden kaçırma lüksümüz yok."

²⁶ Karş. PHG 2, 305, 6-8.

²⁷ Ennius, *Neoptolemus*, fr. 400 (Cicéron, *Tusc. Disp.* II, 1, 1; Aulu-Gelle, *Noctes Atticae* V, 16, 5).

²⁸ Karş. FP 19[291] ve 24[11] 1872-1873.

²⁹ Karş. FP 19[110] 1872-1873.

³⁰ Karş. Aristoteles, *Metafizik* I, 2, 982b10-20. "Yunanların kutsal töreni" konulu derslerinde Nietzsche felsefe gayretini böyle nitelendirmeyi yeniden ele alır, ve bu gayreti yalnızca sıra dışı vakalara odaklanan ve onları tekrar edip duran mitolojinin temelinde yatan katışık zihniyete özgü eğilimin karşısına koyar, "filozof ve bilimsel zihniyet ise alışıldık ve günlük olanı problem diye seçip ilginç bulur, oysa bilim dışı zihniyetin imgelemine neredeyse yalnızca kural dışı ve sıra dışı olan işgal eder" (GOA, c. XIX, s. 5).

Henüz 1868-1869 fragmanlarında günlük olanı gözlemlemenin önemine dair tefekkürler vardır: "Bilimin esası en yakın ve günlük olanı kendi namına düşündürmektir", "En günlük şeylerin bilime kesinlikle yeni ve çekici gelmesi, onun sanatla ortak yanındır: Yaşam ya-

şamaya değer, der sanat; dünya bilmeye değer, <der, bilim>”, “Dil, çok günlük bir şeydir, bir filozofun onunla uğraşması gerekir” (P I, 13, s. 26-27).

³¹ Karş. FP 14[29] 1871-1872’de yer alan hazırlık şeması: “*Birinci dönem.* Oluş, $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ [şaşırmak: *Metafizik*’in (I, 2, 982b11-19) ünlü başlangıcındaki Aristotelesçi ifade] uyandırır. İonyalı filozoflar. *İkinci dönem.* Oluş problemi kabul edilir. *Metafizik.* *Üçüncü dönem.* Ereklilik. Oluşun amacı. *Dördüncü dönem.* Şüphe duymadığımız diyalektik. Bilgi yoksa yeti de yok. Felsefe reformcu, buyurgan ve saldırgan olur.” Dikkat edilirse dördüncü dönem (FP 3[84] 1869-1870 ve 16[17] 1871-1872’den anlaşıldığı gibi, muhtemelen Sokrates felsefesine gönderme yapar) ders metinlerinde işlenmemiştir: FP 16[17]’de Sokrates “Yunan unsurundan kopuşa” işaret eden “olumsuz ve saldırgan ilk filozof” olarak tanımlanır.

1884 yazında Nietzsche ders metinlerini yeniden okuyup yorumlayarak defterlerine notlar almıştır: “Anaksimandros’la Herakleitos’un vazettiği *oluşun değerine* ilişkin büyük problemler -yani ahlaki veya estetik bir değerlendirmenin Bütün açısından meşru olup olmadığına karar verme tarzı. Bütün oluşta *erekleri-vazeden-idrak* açısından ele alınan büyük problem -Anaksagoras’ın problemi. Bir *varlık* olup olmadığını bilmeye dair büyük problem -Elealıların problemi; yoksa her şey tezahürden mi ibaret? Bütün büyük problemler Sokrates’ten önce vazedilmiştir” (FP 26[64] 1884).

§ 2

2. Ders

Yunanlar, Miletoslu Thales'e ilk filozof gözüyle bakarlar. Ondan önce filozof bulunmadığını söylemek kadar şu ya da bu ismin ilk filozof olduğunu söylemek de keyfidir. Çünkü bir <filozof> tipi apansız ortaya çıkmaz. Böyle bir saptama filozofun tanımından ortaya çıkar. Burada açıklığa kavuşturmak istediğimiz budur. Thales, sonuçlar çıkardığı bir ilkeyi vazeder: Sistemleştiren ilk odur. Aynı sistemleştirme kapasitesinin çok daha eski kozmogonyalarda da bulunduğu söylenerek buna karşı çıkılabilir. *İlyada*'da, sonra *Tanrıların Doğuşu*'nda, Orpheuşçu tanrıların doğuşunda, (kuşkusuz zaten Thales'in çağdaşı) Syroslu Pherekydes'te kozmogonik temsilleri düşünelim.¹ Thales farklıdır, çünkü *mitik değildir*.⁺ Onun teması kavramlarla sonuçlanır. Filozofa geçiş evresini temsil eden şair aşılır.² Thales neden Yedi Bilge arasına tam manasıyla dahil edilmez? Thales gelişigüzel özlü sözlerle yapılan felsefeyle kendini sınırlamaz; {büyük bir bilimsel buluşla da sınırlamaz}. Bütünü ister, bir dünya imgesi kurar.⁺ Thales

⁺ Yunanlar mitolojide bütün doğayı Yunan <karakterlere> dönüştürmüşlerdir. Deyim yerindeyse doğaya antropomorfik tanrısal varlıkların maskesi ve kılık değiştirmesi diye bakmışlardır. Bu konuda gerçekçilere çok terstiler. Hakikat ve fenomen arasındaki antagonizm içlerinde derinlere kök salmıştı. Her şey başkalaşım geçirir.³

⁺ J. Burckhardt: Bu kadar güzel tasarlanmış kornişin mimari anlamının ve bir zamanlar katkıda bulunduğu bütünlüğe nispetle ifade ettiği her şeyin kaybolmasında ve çok muhteşem dekore etmekle yetinilmesinde hiçbir şaşırtıcılık yoktur. İşte Roma sanatı bu yolla hakikaten azametli görünüyordu. Bilmeden yeniden yorumlanan kaç Yunan formunu Roma üslubunun maskeleye-

şunları geride bırakır: 1. Felsefenin mitik evresi; 2. Felsefenin gelişigüzel özlü sözlerle yapılan biçimi; {3. sırf bilimi}. Birincisi kavramsal düşünceyle, ikincisi sistemleştirmeye, {üçüncüsü bir dünya imgesi inşa etmeye}. Öyleyse, felsefe var olan her şeyin imgesini kavramlarla temsil etme sanatıdır. Thales bu tanımı karşılayan ilk isimdir.⁴ Tabii bu niteleme ondan çok sonra kendisine atfedilmiştir. Zaten çağının zihniyetinde Thales'e ilk *filozof* demek kesinlikle yoktur. Belki bu kelime hiç yoktu.⁵ Her halükârda bu özgül anlamı yoktu. "Σοφός" da terimin yaygın anlamında yalnızca "bilge" demek değildi. Etimolojik bakımdan, *sapio* tatmak; *sapiens* tadan; σοφής tatla algılanır demektir.⁶ Sanatta "tat"tan söz ederiz: Yunanlar için tat imgesi hâlâ çok yaygındır: Pekiştirilen bir form olan Σίσυφος [Sisyphos], keskin tatlı (etkin halde); *sucus* da <aynı etimoloji ailesine> mensuptur (*lupus* - λύκος [kurt] gibi, p yerine x).⁷ Etimolojiye göre, bu kelimenin soyut anlamı yoktur.⁸ "Temaşa eden" ve "münzevi" fikrini içermez: "Yeti"yi değil, yalnızca "keskin bir tat"ı, "keskin bir bilgi"yi açıklar. Her zaman bir "üretim" belirten (τεκ yani doğurma kökünden türemiş) τέχνη'den [teknik] farklıdır. Öyle de, sanatçıya σοφός dendiğinde (bilge heykeltıraş Phidias; bilge bronzcu Polykleitos), Aristoteles'e göre bu, onun sanatının mükemmelliğini niteler (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 6.7),⁹ yani "çok rafine tat-ta bir bronzcu", eşsiz bir *sapiens* gibi σοφός. Şimdi, der Aristoteles, birine tikel bir yönünden değil, genelinde σοφός dediğimizde, sonuçta, bilgeliği çok mükemmel bir bilim (yani tümel) olmalıdır. Bilge, hem ilkelerden çıkardığı sonuçları hem de ilkelerin kendisini bilmelidir: İşte bu, bilgi nesneleri olmaya en çok değen şeylerin ilkelerini içeren bilimdir. Σοφία [bilgelik] akıldan kesinlikle ayırt edilmelidir: İşlerini faydalı bir şekilde yürütene akıllı denir. <">Bilgileri olağanüstü olan Thales ve Anaksagoras'a harika, sıra dışı, zor, tanrısal ama aynı zamanda *faydasız* denir, çünkü insanların iyiliğini hiç problem etmezler.¹¹<"> Sonuçta, faydasızlık σοφία'ya özgü bir özelliktir.¹² Üstelik tam da burada daha çok akıl gerekir.

diğini unutursak ancak Romalıların görkemine ve enerjik veçhesine hayran kalınır.¹⁰

Delphoi kehanetinin duyurduğu *bilgeliğe yüceltmenin* önemi bize bunu hatırlatır.¹³ Thales ilk filozof ve ilk bilgelere (σοφοί) biridir.* Thales'e *ilk filozof* dedirten nedenlerden *ta-mamıyla farklı nedenlerle* σοφός olarak nitelendiğinde ısrar ediyorum. İlkel mitik evre ile gelişigüzel özlü sözlerle yapılan felsefe biçimini birbirinden ayırıyoruz. Σοφία'nın {veya σοφός'un} *ilkel evresi* hangisidir? Σοφός ἀνὴρ [bilge insan] tipi Delphoi kehanetinin Yedi Bilgesine gelinceye kadar yavaş yavaş nasıl gelişti? Şu ikisi farklı sorulardır: Felsefe hangi ilkel biçimlerde ortaya çıktı? Filozof hangi ilkel biçimlerde ortaya çıktı?

* Σοφία seçme, tadıp ayıklama edimini belirtir, oysa böyle bir duyarlıktan yoksun olan bilim bilinen her şeye yönelir. –Felsefi düşünce kendi tarzında bilimsel düşünceye benzer ama *yüce* şeylerle, *yüce* sorularla ilgilenir. Fakat yücelik kavramı değişkendir, bir ölçüde estetik, bir ölçüde ahlakidir. Felsefe bilme arzusuna teslim olduğunu gösterir. Kültürel anlamı buradadır. Yüceliğin meşrulaştırılması, felsefeye bağlı bir belirleme vardır. Felsefe, “bu yücedir” der ve insan bu yolla yükselir. Ahlakı meşrulaştırmayla başlar bu. “Bu ahlak açısından yücedir” der, Yedi Bilge öğretileri ve örnekleriyle. Romalılar felsefenin bu pratik veçhesinden asla uzaklaşmamışlardır.¹⁴

Filozof plastik sanatlar sanatçısı gibi temaşa eder, din adamı gibi başkalarının duygularını paylaşır, bilim adamı gibi nedenin ilkelerine göre akıl yürütür: Kendi içinde dünyanın bütün seslerini yankılatmaya ve bu ahenkte kavramlar oluşturmaya çalışır, bunu makro kozmosa kadar yayar, sonra büyük bir dikkatle kendini gözlemler, tıpkı bir drama şairi veya aktörü gibi, ne de olsa o da dönüşür ve bu dönüşümü sözlerle yansıtmak için gerekli olan ruh sakinliğini korur. Bir akıntıya dalıyormuş gibi durmadan diyalektik düşünceye da-
lar.¹⁵

Notlar

¹ Karş. PHG 3, 309, 26-34. Homeros şiirlerinde, Hesiodos'un *Tanrıların Doğuşu*'nda ve Orpheuşçularda temsil edilen kozmogonyalar ve teogonyalar ve Syroslu Pherekydes için aş. bkz. 106.

² Karş. PHG 3, 309, 5-8. Derslerin ve PHG'nin planlarında Thales her zaman mite karşı verdiği mücadele ve bilime eğilimiyle anlatılır; karşı. FP 14[27] (bu paragrafın başının ilk versiyonu), 16[17], 19[18], 21[19], 21[22], 23[8], 23[14], 23[22] 1871-1873. Ayrıca bkz. FP 23[9] 1872-1873: "Mite karşı, bilimden yana, sekülerleştirmeye de bir ölçüde karşı antik Yunan felsefesi." Aristoteles, "felsefi tipte bir araştırmaya giren ilk filozof" olan Thales'le "bu kuşaktan önce yaşayan, teolojiyle ilk ilgilenenleri" ayırt eder (*Metafizik*, I, 3, 983b20-984b20-984a); yine aynı eserde Aristoteles şeylerin kökeni problemini ilk vazededen antik dönem şairleriyle şairlerden güçlkle ayrılabilen teologları ve "teologlarla karıştırılsa bile kendilerini özellikle mitik tarzda anlatmayanları" ayırt eder (*a.g.e.*, XIV, 4, 1091a30-b10). Aristoteles'e göre ancak dili mitten temizledikten ve ilkeleri araştırdıktan sonra felsefi sorgulamadan söz etmek mümkündür. Nietzsche bunu böyle vurgular –ve bu kesinlikle Aristotelesçi bir fikirdir- Thales mite eğilim duymadığından ilk filozoftur.

³ Bu pasaj PHG 3, 309, 8-26'da yeniden işlenip açıklanır, Nietzsche burada Yunanlar için, "insan hakikatti ve şeylerin temeliydi, geriye kalan her şey tezahür ve aldatma oyunuydu" diye yazar, Thales ise soyut düşünceden yararlanmaya ve doğanın varoluşuna inanmaya başlayan ilktir. Ayrıca karşı. aş. § 5, s. 130.

Bu notun ilk versiyonu FP 19[115] 1872-1873, şu sözlerle başlar: "Bütün dinin, bütün felsefenin ve dünyayla bağlantılı bütün bilimin evrimi çok kaba bir antropomorfizmle başlar ve *arınması hiç durmaz*", sonunda şöyle sona erer: "Thales her şey sudur, diyerek bunu açıklar." Genel düşünceyi, felsefi ve özellikle de bilimsel düşünceyi meydana getiren antropomorfizmlerin doğa hakkında araştırması 1872-1873 döneminin fragmanlarının her yerinde vardır, Yunan filozofları konulu kitabın girişi olması gereken bu fragmanlar, Nietzsche'nin ölümünden sonra *Ahlakdışı Anlamda Yalan ve Hakikat* adıyla basılan kitabında bir araya getirilir; karşı. FP 19[116, 125, 134, 236,

237, 248] ve 23[3, 7, 10, 45] 1872-1873. Nietzsche'ye göre, Platon-öncesi filozofların felsefesi de bir dizi antropomorfik konum değişiklikleriyle (*anthropomorphische Übertragungen*) oluşur: "Thales'ten Sokrates'e -insanın doğa üzerinde saf konum değişiklikleri- insanın dağlar kadar doğaya da yansıttığı harika gölge oyunları!" (FP 19[134] 1872-1873). Nietzsche'nin ölüm sonrası yayınlanan bu notlarda *Übertragen* teriminin kullanılması konusunda bkz. Andrea Orsucci'nin makalesi, *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche* (hrsg. von T. Borsche, F. Gerratana und A. Venturelli), Berlin-New York: W. de Gruyter 1994.

⁴ Karş. PHG 3, 307, 5-14'te yer alan biraz farklı motivasyon.

⁵ Σοφ kökünden türemiş Yunanca (σοφός [bilge], σοφιστής [sofist], φιλόσοφος [filozof]) kelimeleriyle ilgili bir araştırmayı B. Snell yapmış, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der Vorplatonischen Philosophie*, Berlin 1924, onu A. M. Malingrey, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1961, s. 33-41 ve B. Gladigow, *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von Sophôs und Sophie*, Olms 1965 takip etmiştir. Σοφός terimini araştıranlara göre, özellikle Pindaros'a (*Isthm.* V, 36) ve Aiskhylos'a (fr. 314 Nauck; Athénée, XIV, 632c) kadar giden σοφιστής ve Sokrates'ten önce ortaya çıkmamış olacak φιλόσοφος terimleri (karş. W. Burkert, "Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes Philosophie", *Hermes*, 1960, s. 159-177; E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford: Blackwell 1963, s. 316, not 6-8; G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano: Adelphi 1978, s. 13-15) türemiştir. Öyleyse, felsefeyi Thales'e, sofizmi Protagoras'a kadar götüren geleneksel Aristotelesçi imge yerle bir edilmelidir. Şayet bir yandan Platon filozof figürünü ve rolünü çok ayrıntılı tanımlasa da bunun kullanımını yalnızca Sokrates'le (*Savunma*, 28e; *Gorgias*, 481d; 482a; *Phaidros*, 63e-64a; 69d), Sokratesçilerle (*Theaitetos*, 173b-c) sınırlama eğilimindedir ve hiçbir şekilde (açıkça bilgiler, σοφοί diye tanımlanan) Sokrates-öncesi filozoflara genişletme maksadı gütmaz. Sokrates-öncesi filozoflara atfedilen "filozof" adı Nietzsche'nin haklı olarak desteklediği gibi çok daha sonradır: Muhtemelen Aristoteles'ten, özellikle de Aristoteles'in Thales'ten Platon'un akademisine kadar felsefe tarihini yazdığı *Metafizik*'ten daha önceye gitmez.

⁶ Nietzsche'nin Yunanca σαφής [besbelli, aşikâr] terimine önerdiği "tatla algılanır" çevirisi, σαφής'in Latince *sapiens* ve *sapio*, "tadını almak", "tatmak", terimleriyle aynı kökü paylaştığı hipotezinin üzerine kurulur (bu hipotez için bkz. bir sonraki not.). Fakat aslında σαφής, "σα" (yoğun parça) ve ışık anlamına gelen "φάος" (= φῶς)'tan türer. Sonuçta σαφής'in ve σοφός'un özgün anlamı

“aşıkârlık, “belirginlik”, “aydınlık”la açıklanır (karş. Hint-Avrupa dilinde “tu”, ileriye gören).

⁷ Σίσυφος (Sisyphos) adı muhtemelen ilk hecenin tekrarlanmasıyla σοφός (Aiolia diyalektiğinde σύφος) kelimesinden türer. Σοφός, σοφής ve σοφία terimlerinin etimolojisi konusunda Nietzsche’nin tezi şöyledir: Latince *lupus* [kurt] terimi, “p” harfinin yerine “k” harfi gelince Yunanca λύκος terimiyle aynı oluyorsa, analogi yoluyla, Latince *sucus* da [öz ama tat, lezzet] Yunanca σοφός’la (Aiolia diyalektiğinde σύφος) aynıdır: Burada da dudak telaffuzunda “f” harfi “k” harfine dönüşmektedir. Nietzsche buna dayanarak, *sapio* (tatmak) - *sapiens* (tadan) ve σοφής-σοφός arasında bağlantı kurar. Σαφής-σοφός’un etimolojisiyle ilgili bu önermeyi önceki notta açıklanan geçerli hipotez hiç doğrulamaz, tam tersine geçersiz kılar. Nietzsche bu etimolojiyi daha sonra yeniden ele almıştır, karş. PHG 3, 310, 10-15; FP 30[93] 1878 ve VM 170: “Ne mutlu, kötü bile olsa tat sahibi olanlara! - Bu nitelik sayesinde böyle olabilen biri hem mutlu hem de bilgedir: Bu meselede çok üstün olan Yunanların, bilgeleri *tat sahibi insan* anlamına gelen bir kelimeyle belirtmelerinin ve ister sanatçıya ister filozofa ait olsun bilgeliğe doğrudan ‘tat’ (*sophia*) adını vermelerinin nedeni budur.” Hatta *Zerdüş’t*’te (“Üstün İnsanlar”) şunları okuyoruz: “Dostlarım, tatlar ve renkler tartışılmamalı mı, diyorsunuz? Fakat bütün yaşam tatlar ve renkler kavgasından ibaret. Tat: Hem ağırlıklar hem terazi kefeleri hem de tartandır.” Fakat filozofların öncesinde bilgeliğin anlamının ve bilgelikle felsefe arasındaki bağlantının daha radikal ve daha şaşırtıcı bir hipotezi *Şen Bilim’in* 351. aforizmasında vardır: Filozoflar, diye yazar Nietzsche, bilginlerin ve rahiplerin bilgeliği kadar insanların bilgelik diyerek saygı gösterdikleri şeyden de her zaman uzak durmuşlardır. Çünkü “filozoflar ‘bilge’ insanlara inanmazlar. ‘Filozof’ kelimesini bulan, ve kendilerine bilge demekten alabildiğine gurur duyan zihniyeti kötü aktörlere bırakan Yunanların mütevazılığıydı bu -Pythagoras gibi, Platon gibi tiranlıktan ve gururdan yana canavarların mütevazılığı.”

⁸ Nietzsche’ye göre, Yunanca σοφός ve σοφία terimlerinin etimolojisi anlam bakımından asıl semantik alandan çok uzak değildir: Bunlar dar anlamda tat ve tatma edimini anlatır, münzevi temaşanın geniş anlamını içermez.

⁹ Aristoteles, *Nik. Etik.* VI, 7, 1141a9-12: Τὴν δὲ σοφίαν ἔν τε ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις τὰς τέχνας ἀποδίδομεν, οἷον Φειδιανλιθουργὸν σοφὸν καὶ Πολύκλειτον ἀνδριαντοποιόν, ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐθὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν 2σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστίν· εἶναι δὲ τινὰς σοφοὺς οἰόμεθα ὅλως, οὐ κατὰ μέρος οὐδ’ ἄλλο τι σοφοῦς, [...] ὥστε δηλὸν ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἂν

τῶν ἐπιστημῶν θεῖν ἢ σοφία. [Sanattaki bilgeliği bunları en uygun tarzda yapanlara atfediyoruz, örneğin Phidias'a bilge heykeltıraş, Polykletos'a bilge bronzcu diyoruz, sonuçta bu bağlamda bilgeliğin sanatta erdemi oluşturmaktan ibaret olduğunu söylemek istiyoruz. Yine de, bilgelerin tikel bir alanda değil, mutlak anlamda var olduklarını düşünüyoruz. Sonuçta, bilgeliğin bilimlerin en mükemmeli olacağı bellidir.]

¹⁰ Jacob Burckhardt, *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens. Zweite Auflage unter Mitwirkung von mehreren Fachgenossen bearbeitet von Dr. A. von Zahn. I. Architektur*, Leipzig: E. A. Seemann 1869 (BN), s. 13.

¹¹ Karş. Aristoteles, *Metaf.* I, 2, 983a10.

¹² Aristoteles, *Nikh. Etik* VI, 7, 1141b4 vd. Ayrıca karşı. *Metaf.* I, 1-2, özellikle 982b10-30 ve 983a10. Karş. PHG 3, 310, 15-20.

¹³ "Kutsallaştırma", "yüceltme" anlamına gelen *Heiligsprechung* modeli üzerinden Nietzsche "bilgelige yüceltme" diye çevirdiğimiz *Weisesprechung* kelimesini icat eder. Aslında antik bilgeleri yücelten, yanıtlarıyla beraber Delphoi'nin kehanetidir (karş. DL, I, 28 ama ayrıca bkz. Platon, *Protagoras*, 343a; *Karmides*, 164d vd.). Yedi Bilge, ve Yunan düşüncesinde oynadıkları rolü karşı. B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, Münih 1943.

¹⁴ Karş. PHG 3, 310, 20-311, 3. "Bilgelik ve Bilim. *Filozoflar Üzerine*", Nietzsche'nin metnine vermeyi düşündüğü isimlerden biridir. Σοφία ve ἐπιστήμη arasındaki, dizginlenmemiş bilme dürtüsü ile bilgeliğin uyguladığı meşrulaştırma gücü arasındaki bağa Nietzsche'nin derslerle çağdaş ölüm sonrası fragmanlarının çoğunda yer verilir (Karş. örneğin FP 19[83, 85, 86] 1872-1873). Aynı zıtlık FP 6[4, 5] 1875'te de ortaya çıkar.

¹⁵ Karş. PHG 3, 311, 8-17. Ayrıca bkz. bu pasajın yeniden ele alındığı PHG 3, 311, 17-20: "Şair için dize neyse filozof için de diyalektik düşünce odur. Merakını sabitleştirmek, taşlaştırmak için ona sarılır."

§ 3

Felsefenin Mitik Başlangıç Evresi

Yunanların tanrısal varlıkların oluşunu ve düzenini sistemleştirme kapasitesi çok büyüktür. Burada bitip tükenmeyen bir kuvvet ortaya çıkar. Yunanların tam manasıyla otokton olduklarını ve yalnızca kendi geçmişlerinden gelen tanrıları ortaya koyduklarını düşünmek son derece yanlıştır. Zira belki de hepsi başkalarından alınmadır. Bu karmakarışık tanrısal varlıklar dünyasında hakları ve düzeni belirlemek büyük bir görevdi, Yunanlar bunu siyasal ve dinsel dehalarıyla başardılar. Θεῶν κρείς [tanrısal varlıkların kararlı seçimi] ile Θεῶν κῶς [tanrısal varlıkların belli belirsiz harmanlanması] karşı karşıya kaldı. Çok eski Titanların düzenini Olympos'takilerin düzenine uydurmak özellikle zordu: Aiskhylos *Eumenidler*'de yeni külte tamamıyla yabancı bir öğeyi katmayı yine de dener. <İki kült arasında bulunan> olağanüstü zıtlıklar, fantastik buluşlara imkan verir. Sonunda *tanrılar arasında barış* yapılır. Bu anlamda, her şeyden çok Delphoi sahnededir. Zaten, felsefî teolojinin bir merkezi de Delphoi'de bulunur.¹ - Olympos'takilerin karşısında gizemli tanrısal varlıkların yerini <belirlemek> belki en zordur. Bu problem olağanüstü bilgelikle çözülür. Bir yanda, var olan her şeyi başkalaştıran, bütün Yunan yaşamını sürekli bakıp gözetken tanrısal varlıklar, bir şekilde her günkü tanrısal varlıklar. Öte yanda, bazı önemli dinsel kutlamalarda ölümsüzlük beklentisiyle gizem kültürleri, münzevilerin ve kötümserlerin coşkularını açığa vurmaları. Bu farklı iki güç ne kendine zarar versin ne birbirini yok etsin diye her şey büyük bir bilgelikle düzenlenmelidir. Eskiden, kimi zaman bir tanrının, kimi zaman da diğeri-

nin düzeniyle ilgili teogonyalar vardı. Bunlar *Orpheusçu* teogonyalardır.*

<"> Aristoteles (*Metafizik* XIV, 4) şöyle der: Ἀρχαῖοι ποιηταί [eski şairler] kadar çok genç θεολόγοι [teologlar] filozoflar da zamanda ilk geleni değil, daha sonra geleni bir evrimin sonucu olarak mükemmel ve üstün diye düşünürler.² Şairlerle filozofların arasındaki yolun ortasında duranlar, οἱ μεμιγμένοι αὐτῶν (örneğin Pherekydes)³, zamanda ilk gele- ne mükemmel diye bakarlar. Aristoteles, antik dönem şairle- rini ilkelerine gönderme yaparak belirtir: οἶον νύκτα καὶ οὐρανὸν ἢ χάος ἢ ὠκεανόν⁶ [Gece ve Gök ya da Khaos veya Okeanos gibi]. Hesiodos, *Tanrıların Doğuşu* 116 vd.'da Khaos'u, Homeros, *İlyada* XIV, 201; XV, 240'ta Ὠκεανός'u [Okeanos] anlatır.⁷ Eudemos'a atfedilen bir teogonyada ise Νύξ καὶ Οὐρανός [Gece ve Gök (Üranos)] ilke olarak alınır (Yeni Platoncu Damaskios *principiis* eserinde bunu anlatır, s. 382).<">⁸ *En basit* Orpheusçu teogonya biçimi budur."

* Orpheus için bkz. Bergk, *Griechische Literatur-Geschichte* I, s. 396-400⁴. <">Orpheus Hades'te hüküm süren Dionysos'un yani Zagreus'un yeryüzün- deki figürüdür. Adı yer altına iniş kadar karanlığı da belirtir: Orpheus'u Ma- inadlar, Zagreus'u Titanlar parçalar. Orpheus'un gizem kültleriyle bütün-leşmiş ilahiler coşku doluydu. Orpheus'un ezoterik öğretisinin ancak Home- ros'tan sonra ortaya çıktığına dair yaygın görüş çok kuşkuludur. Home- ros'un suskunluğu, Orpheusçu şiirin Homeros'un şiirlerinin ruhuna aykırılı- ğıyla çok iyi açıklanabilir. Hesiodos'ta atıflar vardır: Fakat Hesiodos çapraşık bilgilere dayanarak konuşur. <Orpheus öğretisinin> derin içeriği yok edilme- yen bir yaşama gücünün kanıtıdır. Dinsel planda karışık olan 6. yüzyılın ba- şından itibaren Orpheus'un öğretisi de karanlıktan çıkmıştır. Onomakri- tos'tan önce bile bu öğretinin Syroslu Pherekydes üzerindeki etkisi fark edi- lir. Sonra Onomakritos ve Krotonlu Orpheus, Orpheus'un öğretisini halk inanışlarına uyarlamak isterler. Zengin ve güçlü bir edebiyat. Çok eskilerde: Herakleides⁵, Haimos'taki Dionysos tapınağında Orpheus adına eski yazıtlar bulunduğu ve Pythagoras'ın bunları kullandığına tanıklık eder. *Schol. Eu- rip. Alcest.* 968. Bu dönemde Orpheus'le ilgili çalkantılardan hareketle, Pytha- goras'ın okulu Orpheus'un saf antik öğretilerine dönmüş olmalıdır. Sonra Pyt- hagogasçılar Orpheusçu şiirle ilgilendiler.<">

" Platon, Orpheus'un şiirlerine çok kadim bilgeliğin kaynağı diye bakar: *Ti- maios* 40b özellikle önemli bir pasajdır.¹⁰ Tanrılar ve soyağaçları hususunda Platon, eski zamanlarda bizzat Tanrıların deyişleri esas alınarak bahsedilen inançlara itibar edilmesi ve sonuçta o fikirlerin bilinmesi gerektiğini söyler. Bu sözlerle <Platon>, Orpheus ve Mousalardan başkasından söz edemez. Bu-

<"><Rodoslu> Apollonios (*Argonotlar*, I, 494 vd.) ikinci bir biçim öne sürer: Başlangıçta toprak, gök ve denizin her şeyin karışımından nasıl ayrıldığıının, güneş, ay ve yıldızların yö-rüngelerine nasıl oturduğunun, dağlar, ırmaklar ve hayvanla-rın nasıl şekillendiğinin, Okeanos soyundan Ophion ve Eury-nome'nin ilk defa Olympos'u nasıl yönettiğinin, Kronos'la Rhea'nın onları nasıl fırlatıp okyanuslara attığının ve sıra kendilerine geldiğinde Zeus'un onları nasıl alt ettiğinin şarkı-sını Orpheus'una söylettirir (Bu konuda bkz. Preller, *Rheinisc-hes Museum* N. F. IV, 385).<">⁹ <">Orpheusçu üçüncü teogony-a (Damaskios 381) başlangıçta suya ve toprağı şekillendir-mek için yoğunlaşan ilksel balçığa yer verir. Bu öğelerden Herakles veya Khronos adı verilen ejder doğar, omuzlarında kanatları vardır, tanrı yüzlüdür, bir tarafında aslan başı, öbür tarafında boğa başı vardır. Adrasteia yani Zorunluluk muh-temelen bu tanrıyla birleşmiş olmalıdır. Cisim halini almadan bütün evrene yayılır bu. Khronos–Herakles kocaman bir yu-murta doğurur, ortasından kırıldığıında üst yarısı gökyüzünü, alt yarısı yeryüzünü şekillendirir. Bu teogonyanın kökeni bel-ki daha yenidir. <">¹³ <">Daha eski dördüncü teogonya frag-manlar halinde korunmuştur, Khronos'a başlangıçta yer ve-rir. Khronos Aither'le Khaos'u meydana getirir, onlarla bir gümüş yumurta formu oluşturur, her şeyi aydınlatan ve Pha-nes de denen ilk doğan tanrı Metis, Eros ve Erikapaios bun-dan ortaya çıkar. Hermaphroditos, çünkü bütün tanrıların to-humları onda barınır. Phanes, Ekhidna'yı ya da Gece'yi mey-dana getirir, ondan da, Hesiodos'un anlatımına konu olan or-ta kuşak tanrıların ilk ebeveyni Üranos'la Gaia meydana gelir. İktidara gelen Zeus, Phanes'i yutar ve bu nedenle, her şeyin

rada onun soyağacı dört kuşağı <ortaya koyar>. Üranos'la Gaia, Okeanos'la Tethys, diğer Titanlarla birlikte Kronos'la Rhea, en sonunda da Kronosoğul-ları. Dünyanın şekillenmesinde Okeanos'un ilk sırada gelmediğini, *Kraty-los*'un bir pasajında (402c) Tethys için söylenen ὁμομήτωρ [aynı anneden do-ğan] yakıştırması da kanıtlar.¹¹ Belli ki bu, Üranos'la Gaia'nın çocuklarından oluşan ikinci kuşaktı. Bu dört kuşağa sonra muhtemelen daha genç iki kuşak Kronosoğlu daha eklenir, örneğin Apollon'la onların soyları. Kuşkusuz *Phile-bos*'taki Orpheusçu dize (66c) bunu çağırıştırır: ἔκτε δ' ἐν γένεϊ καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς [Altıncı kuşakta şarkınızı bitirin].¹²

vücut bulmuş hali olur.<">¹⁴ <">Platon *Yasalar'* da (IV, 715e) bunu παλαιός λόγος [eski bir hikâye] olarak anlatır: Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται [başta Zeus, ortada Zeus, her şeyin kökeni Zeus].<">¹⁵ Daha sonra şöyle denir: εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεός ἐν πάντεσσι [Zeus tektir, Hades tektir, Helios tektir, Dionysos tektir, her şeyin içinde tek bir tanrısal varlık <temsil edilir>] (Lobeck, s. 440).¹⁶ Demek ki son kuşak Zeus'tan ortaya çıkar. En önemlisi, Zeus'la Persephone'nin oğlu Dionysos Zagreus'un hikâyesidir, Titanlar onu parçalarlar, Zeus'un onun hâlâ sağlam kalmış yüreğini yemesinden sonra genç Dionysos olarak hayata döner.

Syroslu *Pherekydes*'in Ἑπτάμυχος [*Heptamykos*] (veya Θεοκρασία, Θεογονία, Θεολογία [Teokrasi, Teogonya, Teoloji]) adlı on kitabında düzyazıyla yazdığı ilk kozmogonya çok önemlidir.¹⁷ Başlangıçta ilksel üç ilke vardır: Her şeyi meydana getiren Zeus, yani aither; her şeyin kendisinden meydana geldiği Khthonios, yani madde; her şeyin içinde meydana geldiği Khronos, yani zaman.¹⁸ Zeus her şeyin içine nüfuz eden soluğa, Khthonios ise dört bir yandan gelen baskıya boyun eğen suya benzer: Burada su Thales'teki gibi ilksel sıvı, ilksel balçık, ilk <öge>dir, dolayısıyla mükemmeldir, formdan ve nitelikten yoksundur. –Her şey meydana gelirken Zeus dünyanın içindeki yaratıcı ruh Eros'ta başkalaşır.¹⁹ Eros'la Khthonios'un birleşmesiyle, bir başlangıcı olan ölçülen zaman, ikinci Khronos başlar. Bundan sonra Zaman'ın ve Eros'un eylemiyle madde ateş, hava ve su öğelerini meydana getirmek için ayırır:²⁰ Daha ağır öge her zaman daha derine batır, daha hafif öge her zaman daha üstte yüzer. Şimdi yedi kıvrımımız ya da dünya kürelerimiz var: 1. Demiurgos Eros'un hükümlerliği, 2. Khthonios (kesinlikle devinim halinde), [3.] Khronos, [4.] Ateş - [5.] Su - [6.] Hava - [7.] Toprak bölgesi. Eros, Khthonios ve Χρόνος bir bölgede birleştirilirse o zaman πεντέκοσμος [pentakozmos] yani beş dünyanın egemenliğini elde ederiz.²¹ Güçlü bir tanrılar kuşağı bu uzamda gelişir. Göksel Eros yeryüzü formunda yeniden doğar ve bundan böyle yılan biçimli Ophioneus adını alır. Onun karşısında yıkıcı zaman yer alır: Ophioneus'un soyuyla Kro-

nos'un soyunun çarpışması. Kronos'la taraftarları okyanusa dalarlar.²² En derindeki μυχός'ta [kovuk], evrenin sisine gömülü toprak, su bölgelerinin (bulutların, buharın) üzerinde serbestçe yüzer, havada kanatlarını açmış, devinimsiz asılı duran bir kanatlı meşeye (çok sert bir odun) benzer. Zeus Kronos'u yendikten sonra <meşenin üzerine> tören giysisini yayar, ona kinaye Γαῖα [Gaia] adını alır, gösterişli zengin kumaştan bir kaftan, Zeus ona kendi elleriyle toprak, su ve dere yataklarını işler.²³ Bu kurgunun kuşkusuz fizyologlar üzerinde büyük etkisi vardı. Bütün ilkelerin serpiştirildiğini onlarda görüyoruz: Thales'te ilksel sıvı madde, Anaksimenes'te aktif soluk, Herakleitos'ta χρόνος'un [zaman] mutlak oluşu, Anaksimandros'ta biçimi ve niteliği bulunmayan, bilinmeyen ilksel öz τὸ ἄπειρον [belirsiz]. Ayrıca, Zimmerman, Mısır öğretilerinin Pherekydes'in üzerindeki tartışılmaz etkisini kanıtlamıştır ("Über die Lehre des Pherecydes von Syros", *Zeitschrift für Philosophie und Kritik von Fichte und Ulrici*, XXIV s. 161 vd.; ayrıca *Studien und Kritiken*, Viyana 1870).²⁴

Notlar

¹ Nietzsche'nin açıkladığı görüşü 20. yüzyılda G. Thompson savunmuştur, *Aeschylus and Athens: a Study in the Social Origins of Drama*, Londra: Lawrence ve Wishart 1941: Çok kadim dinsel kültlerini ve kutsallıklarını Olympos'un "taze ve yeni" tanrılarıyla uzlaştırmayı Yunanlara neyin vazettiği ve Aiskhylos'un *Oresteiasının* (özellikle, üçlemenin üçüncü tragedyası *Eumenidlerin*) bu tür bir sentezi, kültürel, dinsel ve sosyal uzlaşmayı, tanrısal barışı göz önüne sermesi. *Oresteia* üçlemesinde, Agamemnon'un oğlu Orestes'in babasının öcünü almak için annesini öldürmesi aslında vücuda getiren toprak ana rolü üzerine kurulmuş kabile toplumu düzenini koruyan antik dönem kutsallıkları Gece'nin kızları Erinyslerle baba soyuna dayanan aristokratik toplumun yeni ahlakının koruyucusu Apollon'un temsil ettiği Olymposlular arasında sosyal ve dinsel çatışmayı harekete geçirir. Çatışma ancak üçlemenin sonuca giden *Eumenidler* tragedyasında çözüme ulaşır. Athena Orestes'in suçunu yargılamak için bir meclis kurar ve karara varılmayınca onun lehine karar verir: Yeni sosyal ve dinsel düzen takip edilir, Orestes'in suçu aklanır, çünkü babasının öcünü almak için bunu yapmıştır. Orestes'in aklanması kadim tanrılarla yeni tanrılar arasında tanrısal barışın doğuşunu yüceltir: Areopagos'ta Athena'nın ve Olympos tanrılarının himayesinde dinsel bir anlaşma gerçekleşir. Sonundaki tören alayı üç tanrıları Erinyslerin Eumenidlere (iyi niyetlere) dönüşmesinin simgesidir. Delphoi, Apollon'a ayrılmış bir tapınağın ve bütün Yunanlar için büyük önem taşıyan Apollon kültünün yeriydi. Aiskhylos'un *Oresteia* üçlemesinde Orestes annesini öldürdükten sonra Erinyslerin öcünden kaçmak için Delphoi'de Apollon tapınağına sığınır. Davaya bir çıkış yolu bulunması ve Areopagos'un oyuyla Orestes'in aklanması tamamıyla Apollon'la Athena sayesinde.

² Aristoteles, *Metaf.* XIV, 4, 1091b3-6: οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτῃ ὁμοίως, ἢ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρῶτους οἶον νύκτα καὶ οὐρανὸν ἢ χάος ἢ ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία [Kadim şairler de buna benzer şekilde, hükmedenin ve yönetenin Gece, Gök, Khaos ve Okeanos gibi ilk tanrılar değil de, Zeus olduğunu söylemişlerdir.] Karş. *Metaf.* XIV, 4, 1091a35-37: παρὰ μὲν γὰρ τῶν

θεολόγων ἔοικεν ὁμολογεῖσθαι τῶν νῦν τισίν, οἳ οὐ φασιν, ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι [Nitekim teologlar, <iyinin ve güzelin ilkeler> olmadığı, daha ziyade varolanların doğasında bir ilerleme söz konusu olduktan sonra iyi ve güzelin görünür olduğunu söyleyen bazı günümüz <düşünürleriyle> hemfikir görünürler.]

³ Aristoteles, *Metaf.* XIV, 4, 1091b9-10: οἳ γε μεμιγμένοι αὐτῶν [καὶ] τῷ μὴ μυθικῶς πάντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες, τὸ γεννησαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι [Pherekydes ve bazı başkaları gibi söylencelerde her şeyi söylememekle <kafa> karıştıranlar ise 'en iyi'nin asıl oldurucu olduğunu ileri sürerler.]

⁴ Nietzsche'nin bu notu bir izah veya Theodore Bergk, GL, s. 396-400'ten kelimesi kelimesine alıntıdır (Nietzsche bu kitabı 5 Mayıs, 2 Ekim 1873, 13 Nisan 1974, 21 Ağustos, 21 Eylül ve 1 Nisan 1876'da Basel kitaplığından almıştı).

⁵ Nietzsche Herakleitos yazar (GOA basımında düzeltildiği gibi Herakleides değil), çünkü bu tanıklığı Herakleitos'a atfeden Bergk'in (GL, s. 399) izinden gider.

⁶ Aristoteles, *Metaf.* XIV, 4, 1091b3-6, daha önce yukardaki 2. notta alıntı yapıldı.

⁷ Hesiodos, *Tanrıların Doğuşu*, dize 16: ὅτι πρῶτον γένετ' αὐτῶν [Her şeyin başı Khaos'tu]. Homeros, *İlyada*, XIV, dize 201: Ωκεανόν τε, θεῶν γένεσιν [Tanrıların atası Okeanos]. Nietzsche'nin Homeros, *İlyada*, XV, dize 240'tan yaptığı ikinci alıntı hatalıdır. Ueberweg ise XIV, dize 240 yazar. Ama söz konusu olan XIV, dize 246'dır: "Her şeyin soyu Okeanos".

⁸ Editörün tırnak işaretleri arasına aldığı pasaj neredeyse kelimesi kelimesine Ueberweg, GP, s. 28-29'tan alıntıdır. Damaskios, *De Principiis* III, 124, 19-23 ed. Westerlink (= I, 319 ed. Ruelle), Nietzsche Kopp basımının 382. sayfasına gönderme yapar. Karş. Eudemos, fr. 150 Wehrli (= fr. 117 Spengel). DK 1 B 12'de yer alır (= *Orphica*, fr. 28 Kern; SG 4[B9a]): "Peripatetik Eudemos teolojiiyi Orpheus'un teolojisi olarak anlatır [...], bu teoloji Gece'yi başlangıç yapar."

⁹ Karş. L. Preller, "Studien zur Griechischen Litteratur", *Rheinisches Museum* (Neue Folge), IV (1847), s. 377-40, § 1. "Die Theogonie des Pherekydes von Syros", s. 377-389. Nietzsche Zeller'den alıntı yapar ve yorumlar, PG, s. 80 ve notlar 2, 3.

¹⁰ Karş. *Tim.* 40d-e, Platon burada antik dönem insanların tanrıların oluşuna dair görüşünü açıklar.

¹¹ Karş. *Krat.* 402b-c (= DK 1 B 2; SG 4[A35]): "Orpheus [...] der ki 'Okeanos aynı anneden doğan kardeşi Tethys'le evlendi.'"

¹² Karş. *Phil.* 66c8-9 (= DK 1 B 1; SG 4[A45]).

¹³ Nietzsche Zeller'den alıntı yapar, PG, s. 80-82. Damaskios, *De Principiis* III, 123bis (= I, 317-18 ed. Ruelle), Zeller/Nietzsche Kopp basımı s. 381'den alıntı yapar. Karş. Hellanikos, fr. 87 Jacoby. DK 1 B 13 (= *Orphica*, fr. 54 Kern; SG 4[B72a]): "Hieronymos ve Hellanikos'a göre beyan edilen teogonya şöyledir: Başlangıçta, der, Su ve Madde vardı, Toprak katılaşıp bunlardan doğdu: İşte, onun ilk diye düştüğü iki ilke, Su ve Toprak, biri doğası gereği yayılabildiğince yayıldı, diğeri onunla birleşebildiğince birleşti ve toprak halini aldı. [...] Üçüncü ilkeye gelince [...] bu, kendisiyle sımsıkı bütünleşmiş bir boğa ve bir aslan başı, ortada bir tanrı yüzü bulunan ejderdir; omuzlarında kanatları da vardır, aynı zamanda yaşlanmayan Khronos ve Herakles adları da ona verilmiştir; aynı zamanda Doğa ve Adrasteia da olan Zorunluluk'la birleşir [...], kollarını bütün dünyaya uzatıp sınırlarına dokunur [...]. Khronos Yumurta'yı [...] sonra ortasında her tür bol tohumla, kendi içinde yer alan erkek ve kadın doğaları, iki doğayı meydana getirdi."

¹⁴ Nietzsche Zeller'den alıntı yapar, PG, s. 84 (ss. 95-96).

¹⁵ Platon'un metni Nietzsche'nin alıntı yaptığından biraz değişik-
tir. Karş. *Yasalar* 715e7-716a1]: ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς
λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων
[antik efsanede anlatıldığı gibi, tanrısal varlığın başlangıcı ve sonu
vardır ve var olduğu her şeyin tam ortasındadır]. Bu Orpheusçu de-
yişin farklı bir versiyonunu sahte Aristoteles bildirir, *De mundo* 7,
401a27-b7 (DK 1 B 6 = *Orphica*, fr. 21a, 2 Kern; SG 4[A71]): Ζεὺς
κεφαλῇ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται [Zeus baştır, Zeus
ortadır, her şey Zeus'tan tüder]. Fakat Nietzsche Überweg'den alıntı
yapar, GP, s. 29. Burada Nietzsche'nin metninde belirtilen aynı Yu-
nanca alıntı Platon'a atfedilir.

¹⁶ Nietzsche Zeller'in PG, s. 51, 3. notta alıntı yaptığı Christian
August Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum ca-
usis libri tres*, Königsberg 1829'dan alıntı yapar. Aiskhylos'la ilgili fr.
70 Nauck. Karş. Basel 22.

¹⁷ Syroslu Pherekydes 6. yüzyılın ortasında yaşamıştır; düzyazı-
yla yazılan en eski kitap olduğu düşünülen eseriyle ilgili farklı adlar
dolaşımdadır [karş. Suidas, "Pherekydes" maddesi], Nietzsche bun-
lardan Ἑπτάμυχος [*Heptamykos* = *Yedi Kıvrım*] ismini alır. Bize kalan
ender fragmanlarla karara varmak için, Orpheusçu etkileriyle çok
ayrıntılı bir kozmogonya söz konusu olmalıdır. Gast 5: "Burada
dünyanın felsefi inşasının başlangıcı zaten vardır."

¹⁸ Pherekydes, fr. 1 DK (SG 9[A1]); DL, I, 119; Damaskios, *De Principiis* 124b (fr. 117 Spengel); Probus, *In Verg. Buc.* 6, 31; ve özelli-
kle, Hermias, *Irris*. 12 (*Doxogr.* 654).

¹⁹ Pherekydes, fr. 3 DK (SG 9[B21]); Proklos, in *Pl. Tim.* 32c, II, 54, 28.

²⁰ Damaskios, *De Principiis* 124b (Eudemos fr. 117 Spengel).

²¹ Nietzsche burada Pherekydes'in eserine atfedilen farklı iki adı açıklamak ister: Suidas'ın atfettiği ἑπτάμυχος [*Heptamykos* = *Yedi Kıvrım*] ve Damaskios'un atfettiği πεντέκοσμος [*Pentakosmos*] veya πεντέμυχος [*Pentamykos* = *Beş Kıvrım*]: Başlangıçta Zeus (Eros'a, ve Khthonios ile birlikte her şeyi yaratana dönüştü), Khthonios ve Khronos vardı; sonra buna ateş, su, hava ve madde eklenir: böylece Suidas'ın yedi "kıvrım"ı elde edilir. Fakat Eros, Khthonios ve Khronos yeniden gruplandırılıp bunlara su, ateş, hava ve madde eklenirse Damaskios'un beş "kıvrım"ı elde edilir.

²² Pherekydes, fr. 4 DK (SG 9[B14a]); Origenes, *C. Cels.* VI, 42.

²³ Pherekydes, fr. 2 DK (SG 9[A2]); Grenfell-Hunt, *Greek Papyr.*, II n. 11, s. 23; İskenderiyeli Klemes, *Strom.* VI, 53.

²⁴ Nietzsche, Robert Zimmermann'a gönderme yapar, "Ueber die Lehre des Pherecydes von Syros und ihr Verhältniß zu außergriechischen Glaubenskreisen", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik von Fichte und Ulrici*, XXIV, s. 161-199, *Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik. Ersten Band*, Viyana: W. Braumüller 1870'te yeniden basıldı.

§ 3 [devam]

Felsefenin Gelişigüzel Özlü Sözlerle Başlangıç Evresi¹

Homeros, bilinçli bir ahlak düşüncesinin uzun bir evrimini zaten ortaya koyar; bu düşünce, tek tek karşılaşılan insanların ahlaki kişiliği kadar özlü sözlerle de ifade bulur.² Bu aforizmaların en iyi bilinenlerini hatırlatayım. *İlyada* (6. 146): οἷη περ φύλλων τοῖν δέ καί ἀνδρῶν [yapraklar gibidir insan soyu]; *Odysseia* (18. 129)³: οὐδέν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο [yeryüzünde yürüyen ve soluk alan yaratıklar arasında insandan daha güçsüz bir varlık beslemez toprak ana]; *İlyada* (12. 243): εἰς οἰωνός ἄριστος, ἀμύνεσται περὶ μάττης [bir tektir en doğru belirti, o da der, yurdunu savun]; *Odysseia* (8. 546): ἀντί κασιγνήτου ξείνος Θ' ἰκέτης τε τέτυκται [yurduna sığınan bir konuk kardeş sayılır].⁴

*Hesiodos, halkın böyle olağanüstü zengin bilgeliğini

* *İlyada* (2. 204): οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἰς κοίρανος ἔστω, εἰς βασιλεὺς, ὃ δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω [Bir tek baş olmalı, bir tek kral. Kronos oğlunun değneği verdiği].

<">Yunan halkı, bilgece özlü sözlerden yana zengindi. Konuşmacıların yarışmalarda görevi şuydu: Biri bir soru sorar, diğeri yanıtlardı; daha sonra şenliklerde davetlilerin böyle özlü sözleri ezbere okumaları âdet haline geldi: Theognis'in şiiri de buna dahil olmalıydı.<">⁴

* <">İfade etmediği öğretileri ima eden metafor, sıklıkla Yunan metaforudur: Herakleitos'un dediği gibi, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει [ne anlatır ne gizler ama işaret eder] [fr. 93 DK]: İster her zamanki olaylarla ister hayvan hikayeleriyle bağlantılı olsun, metafora αἶνος [anlatı] denir. Örneğin çarpık yürüyen yengeç, yılandan doğru yürümesini ister: ὁ καρκίνος ὥδ' ἔφα χαλᾷ τὸν ὄφιν λαβών. εὐθύν χρη τὸν ἑταῖρον ἔμμεν καὶ μὴ σκολιά φρονεῖν. [Yengeç yılanı kısılcıyla kavrayarak şöyle dedi: Dost doğru olmalı, gizli kapaklı düşünceleri olmamalı].⁶ Örnek çoğu zaman kısaltılırdı ve son

Homeros'tan daha çok ortaya koyar. [Entelektüel] mülkiyet duygusunu umursamayarak buna iki eliyle sarılır. Buna karşılık, gelişigüzel yapılarına tutunma eğilimi ortaya çıkar onda: ama çok yüzeysel, çok kabaca. Bu amaçla *İşler ve Günler*'in başında yer verdiği hikâye belki çok beceriksizdir: Bir miras paylaşma davasında iki kardeşten birine haksızlık yapılır, diğeri yargıca taraflı bir kararı ilan etsin diye baskı yapmak ister. Sonra kardeşi gelip ona şiir tarzında erdem, tarım, denizcilik dersleri verir. Yani Boiotialı her köylünün norm halinde aklında tuttuklarını sayar. Bereketli ve uğursuz günlere kadar <sayarak> bitirir.⁵ Hesiodos'un bu kadar çok özlü söz hikâye etmesinin dışında, Delphoi'nin kâhinler sınıfının da görevi budur. Yedi Bilgenin belirttiği "bilgeliğe yüceltme"de daha sonra ifade edilen aynı eğilimi burada bu kahinler gösterirler. Fakat bütün bu özlü sözlerin (en azından düşüncelerin) hepsinin *İşler*'in yazılmasından çok daha eskiye gitmesi önemlidir: *İlyada* ve *Odyseia*'da bunlar zaten baştan kabul edilir. Homeros'un aristokrasi ve kahramanlık dünyasıyla Hesiodos'un ezilmiş köylüleri arasındaki zıtlık sıklıkla belirtilmiştir: Her halükârda bunlar birbirini izleyen iki dönemin atmosferi değildir. Biri diğerinden gelişmez. Muhtemel ki daha çok bu ikisinde de kuşkusuz çok kadim bu özlü söz bilgeliğinin ortak temel öğeleri vardır. *İlyada*'da özlü sözler, hakiki kahramanların tasvirinden bile çok daha bulanıktır. Delphoi kâhini de ahlakla ilgili bu kadim özlü sözleri ve açıklamalarını aynı şekilde sık kullanır. Dilin hakiki arkaizminin bağlı olduğu çok sayıda kadim sabit kaide içeren Homeros dili için de aynısı geçerlidir; daha geç dönem şairleri bu kaideleri dilbilimsel manada çok doğru anlamamışlar, bu nedenle yanlış analogiler kurup yeni ifadelerle oluşturmuşlardır.⁸ Bu kadim kaideler, muhtemelen zaten bu ahlaki özlü sözleri içeren ilahi tarzında şiirlerin belirgin özelliğidir; bu özlü sözlerin karakter portreleri, Homeros'un kahramanlarının göz alıcı gelişimin-

dizeyle yetinilirdi. Özlü söz, kısaltılmış örnektir; bu nedenle ona *παροαιμία* [kelimesi kelimesine *παρά-οαιμία*: şarkının ortasında] denirdi, yani *Beigesang* veya son dize. Bu son dize, nakarat veya *οἶμν*'nin [şarkı] *προοίμιον* [prelud] anlamına gelebilir. Ya da başka türlü söylersek, *οἶμν*, amacına doğrudan gitmeyen ama ipucu bırakan bir hikâyedir.<">⁷

den daha bulanıktır. Birçok çağdaş araştırmacı kadim Yunanistan'ın arka planında hem simgesel-oryantal hem de çok eski ve gizemli bir kutsal bilgeliğin kokusunu alsa da burada varsayılan etik bilgelik temelde farklıdır. Bu özlü sözlerin biçimi yani altı ayaklı dizeden oluşması önemlidir. Zira burada da yine Delphoi'nin etkisini görüyoruz: μεγίστη δὲ καὶ παρὰ πλείστων ἐς φημονόην δόξα ἐστίν, ὡς πρόμαντις γένοιτο ἡ Φημονόη τοῦ θεοῦ πρώτη καὶ πρώτον <πρώτη> τοῦ ἐξάμετρον ἦσε [Phemonoe'nin ünü çok büyüktür, çünkü tanrının ilk kadın kâhiniydi ve altı ayaklı dizelerle şarkı söylüyordu] (Pausanias, [*Descriptio Graecae*] X, 5 [4]). Plütarkhos'a göre, ilk altı ayaklı dize şu olmalıdır: συμφέρετε πετρά τ' οἰωνοὶ κηρόν τε μέλισσαι [Buraya getirin tüyünüzü kuşlar, arılar, siz de balınızı] (*versus Pythius Delphicus theologicus*) (Plütarkhos, *de Pyth. orac.*, s. 402D). Bilgeliğin en eski özlü sözleri kuşkusuz manzum kehanetler biçiminde söyleniyordu,⁺ örneğin δῶς ἀγαθὴ ἄρπαξ δὲ κακὴ, θανάτοιο δότειρα [vermek iyidir, çalmaksa kötüdür ve ölümü getirir] (Hesiodos, *İşler* 365).¹⁰ Altı ayaklı dize tapınakta kullanılan en eski dize biçimi olması sebebiyle bilgelik dizesi haline gelmişti. Bir kez yaratıldıktan sonra yayılmış, sonra bu tür yeni dizeler sürekli üretilmiştir. Tanrısal bir eylemin çevresinde dönüp duran tapınak ilahisinin giderek destan tarzında gelişmesi gibi, kehanet de özlü sözlerle dolu şiir tarzında gelişir. Delphoi'nin olağanüstü saygın konumunu ancak böyle anlıyoruz: Burada bir geleceği görme ya da etik bir öğreti yoktu, sadece cezaları ve ödülleriyle insanın vicdanına seslenme vardı. -Bu kehanet dizeleri dikilitaşlara ve görülebilen yerlere yazılır, binlerce kişi bunları okurdu. Ahlaki yazılarla bezenmiş sınır taşlarının kullanıldığını biliyoruz: στείχε δίκαια φρονῶν [adil niyetle yürü] veya μὴ φίλον ἐξαπάτα [dostunu aldatma] (karş. Platon, *Hipparkhos*, {22}).¹¹

⁺ Yedi Bilgeden çok önce çok sayıda özlü söz Delphoi tapınağına yazılmıştı: Aristoteles, περὶ φιλοσοφίας [*Felsefe Üzerine*] diyalogunda.⁹

Notlar

¹ Bkz. Nietzsche'nin ölüm sonrası yayınlanan "§ 2. Filozofun hazırlanması" başlıklı fragmanı (14[27] 1871-1872); bu fragman, bu bölümün şematik versiyonudur, 2. ve 4. bölümlerde geliştirilen bazı öğeleri de içerir.

² Nietzsche'nin belirttiği özlü sözlerden birinin yer aldığı aynı sunum Zeller'de de vardır, PG, s. 87-88.

³ Elyazmalarında XVIII, 129 denir; GOA haklı olarak XVIII, 130 olarak düzeltir.

⁴ Bu pasaj elyazmalarının 12. sayfasında yer alır, yani bu dersin karşısındaki değil, bir önceki dersin son bölümüne denk düşen beyaz sayfada. Fakat içeriği gereği, burada yer alması daha uygun gibi geliyor bize. Aslında Bergk'in söylediğini tekrar eder (GL, I, s. 361).

⁵ *İşler*, denizcilik kadar tarım işiyle de ilgili normları, organik ve iyice belirlenmiş bir bütünlük oluşturmadan, birbirine soyut bir tarzda bağlı ve yeterince motive etmeyen art arda epizotlar ve pasajlarla bir dizi ahlaki ve pratik öğretiyi birleştirir. Hesiodos'la kardeşi Perseus arasında babalarının mirasını paylaşma konusunda çıkan kavga eserin girişinin başlangıcını oluşturur (dize 1-41). Şair, adaleti galip getirsin diye Zeus'a yakardıktan sonra kardeşini kendisini aldatmaktan ve aralarındaki haksız çekişmeden vazgeçip çalışarak mal edinmenin yollarını aramaya davet eder. Bu epizodun devamında Hesiodos doğru yaşam tarzı ve çiftçilerin çalışması konusunda kardeşine bir dizi öğüt verir. Şairin bereketli ve uğursuz günlerin listesini çıkardığı, yılın belirli günlerinde veya mevsimlerinde bitirilmesi uygun iş türüne işaret ettiği bu eserin ikinci kısmı (*Günler*) kuşkuyla bir isnattır ama kesinlikle Hesiodos'a ait değildir. Bereketli ve uğursuz günler için aş. bkz. s. 187.

⁶ Karş. *Lyrice Graeca*, Oxford 1974, s. 240, n. 446.

⁷ Nietzsche yine Bergk, GL, I, s. 363, 364'ten özellikle n. 158 ve 160'i dolaylı yoldan alıntılar, ancak burada Herakleitos'tan bahsedilmez.

⁸ Bu gözlemleriyle Nietzsche özellikle M. Murko ve M. Parry'nin tarihsel-dilbilimsel araştırmalarının ardından, savaş sonrası araştırmacıların arasında doğan, epik dizelerin ifade yapısıyla ilgili tartış-

mayı önceden görür. A. Lesky, *Geschichte der Griechischen Litteratur*, Bern 1957, C. I, s. 44-46'da bir *status questionis* ortaya koyar: "[Epik şiir] biçiminde, dizelerle anlatım ağır basar. Bu şiirde birliği kıtalar değil, dizeler oluşturur. Doğrudan söylemlerin anlatımda önemli bir işlevi vardır. Fakat en temel belirgin özelliği tipik öğelerin baskın ağırlığıdır. Kimi zaman bunlar hep sıfat tamlamalarıdır, en uzun kaideler hep tekrar edilir, kimi zaman da savaşa, düğüne ve cenaze törenine gidiş anı gibi tipik sahnelerdir [...] Şarkıcıda iki özellik bulunmalıdır: Halk efsanelerinin repertuarını bilme ve söylediğimiz kaidelerle ilgili donanım [...] Böylece, daha önce bize sorulan soruya da yanıt verdik: Demodokos ve Phemios gibi ozanlar önünde sonunda belirlenmiş bir metin söylemiyorlardı, sözleri her zaman yenilenen bir anlatım söylüyorlardı, birçok kaidenin yardımıyla büyük ölçüde geliştirilmiş bir efsane repertuarına alınan malzemeler zanaatçılık geleneğiyle yeniden uyarlanırdı." Bu kaidelerde, Homeros'un şiirlerini önceleyen çok kadim bir bilgelik ve etik öğreti bulunduğu konusunda Nietzsche'nin öbür doğrulamasını da çağdaş araştırmacılar büyük ölçüde paylaşırlar, karş. Lesky, *a.g.e.*, s. 65-66: "Homeros'un destanından önce yüzlerce yıllık epik şarkıların bulunduğu varsayılmalı ve temel ayırıcı özelliklerini daha yukarıda belirttiğimiz bu *sözlü bestelerin* örneğine dayanarak bu şarkıları tahayyül etmeliyiz."

⁹ Nietzsche muhtemelen Aristoteles'e gönderme yapar, *περὶ φιλοσοφίας* [*Felsefe Üzerine*], fr. 6 ve 7 Rose (V. Rose, *Aristoteles Pseudoepigraphus*, Leipzig, 1863).

¹⁰ Hesiodos, *İşler*, dize 354-6.

¹¹ Aslında Platon, *Hipparkh*. 229a4; 229b1.

§ 4

Σοφὸς ἀνὴρ'ın [Bilge İnsan] Başlangıç Evreleri

Başlangıçta, bilgeliğin mükemmel üstatları olarak düşünülenler antik dönemin kahraman hükümdarlarıydı, ὑποθῆκαι Χείρωνος [Kheiron ilkeleri] dolaşımdaydı ve Pindaros bunları biliyordu (Fr. 167, 171, Böeckh).¹ *Titanların Savaşı*'nın yazarı İskenderiyeli Klemes <Kheiron'un> erdemini özetler, *Stromates* I, s. 361: εἰς τε δικαιοσύνην θνητῶν γένος ἦγαγε δειξας ὄρκους καὶ θυσίας ἱλαρὰς καὶ σχήματ' Ολύμπου [insan soyuna antları, dinsel adakları ve Olympia'nın takımyıldızlarını öğreterek o soya adaleti talim etti].² Sonra {Troizenli} Πιτθεύς [Pittheus], Hesiodos'un alıntıladığı dizeler ona ait olmalıdır, *İşler*, 370: μισθὸς δ' ἀνδρὶ φίλῳ εἰρημένου ἀρκίος ἔστω [Dostla mutabık kalınan malın bedeli ödensin]. Ardından Plü-tarkhos *Theseus*, 3. *Schol. Eurip. Hippol.* 264; Theophrastos burada Sisyphos'un λεγόμενα'sından [özlü sözler] söz edildiğini hatırlatır. Sonra *Schol. Hermog.* IV. s. 43.³ Aristoteles, Rhadamanthys'in bir özlü sözünden bahseder: εἰκε πάθοι τὰ κ' ἔρεξε, δίκη, κ' ἰθεῖα γένοιτο [yaptığının sonuçlarının acısını çekerse adalet geri dönecektir] (*Nikomakhos'a Etik* V, 5 [8. 1132b27]). Sonra, kendisine tanrılar adına ant içmemek ama χῆνα καὶ κύνα καὶ κριὸν καὶ ὅμοια [kaz, köpek, koç ve benzer başka hayvanlar adına] yemin etmek atfedilir (*Schol. Aristoph. Av.* 521). -Sonra uzak antik dönemden bir dizi şair. Apollon ilahilerini Lykia'dan Delos'a, oradan da Delphoi'ye götüren Ὀλῆν [Olen]. Altı ayaklı dizenin mucidi de denir ona. Sonra, bakireler korosunu ortaya atan Philammon. Kehanet şairi Bakis. Eumolpides'in atası Eumolpos. Olen'le Homeros

arasında Pamphos. Aşağıdaki sözlerle başlayan bir kozmogonyası bulunan Linos: ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπεφύκει [bir zaman geldi, her şey aynı anda oluştu].⁴ Stobaeus, *Florigelum* V, 22 (IX, 1), *Eclog.* I, 10, 5'te başka iki fragmanımız daha var ondan. Anlaşılan, bunlar Pythagorasçıların yorumlarıdır. Musaios da onun bir θεογονία [*Teogonyia*] yazdığını söyler (DL, *Giriş* 3): φάναι τε ἐξ ἐνός τά πάντα γενέσθαι καί εἰς ταὐτόν ἀναλῦεσθαι [her şeyin bir olandan çıktığı ve gene onda son bulduğunu söyler]. Aristophanes şunu belirtir (*Kurbağalar* 1032 vd.): Ὀρφεύς μὲν γάρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι / Μουσαῖος δ' ἐξακέσις τε νόσων καί χρησμούς, Ἡσίοδος δέ / γῆς ἐργασίας [önce Orpheus öğretti sana dinsel törenleri / ve kan dökülen cinayetlerden ellerini uzak tutmayı / Musaios şifayı ve kehanet bilgisini / Hesiodos toprağın kültürünü]. Platon döneminde <bu konuda> çok zengin bir edebiyat vardı, o bundan küçümseyerek söz eder: Bkz. *Devlet* II, 364e[-365a3]: Βίβλων δέ ὁμαδὸν παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφευς, Σελήντις τε καὶ Μουσῶν ἐγγόνων ὥς φασι καθ' ἃς θυηπολοῦσι, πείθοντες οὐ μόνον ιδιώντας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὥς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θύσιων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἐτι ξῶσιν, εἰσὶ δέ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δέ δεινὰ περιμένει [Sele- ne'yle Mousaların çocukları oldukları söylenen Musaios'la Orpheus'un bir yığın kitabını gösterirler, din törenlerini onlara göre yaparlar ve yalnızca bireyleri değil, devletleri de, yapılan haksızlıklardan kurtulmanın, temizlenmenin bu yaşamda, hatta öldükten sonra bile mümkün olduğuna kandırırlar. Bunlara doğru yolu gösterme töreni denir. Bu törenler bizi öbür dünyada acılardan kurtarırmış; ihmal edilecek olursa, bizi korkunç cezalar beklermiş.] Sonuçta, σοφὸς ἀνὴρ'in [bilge insan] üç başlangıç evresi vardır: Deneyimden yana zengin *ata hükümdar*, esinlenmiş *şair* ve *erginleşmiş rahip* (Epimenides).⁵ *Yedi Bilge* kavramında bu üç tip vardır.

Yunanların tarihe bakışında bu "bilgelige yüceltilme" referans noktasıdır. Yunanlar buna göre tarihlendirirler. Ahlak reformu için her zaman yeni yollar arayan Delphoi kahini, bu

kadar çok tipi ve bu kadar çok örneği oluşturan yedi kişiye, uyarınca yaşanması gereken bir yönergeler kitabı gibi gönderme yapar. Katoliklerin ilmi hali de buna benzer. İnsan, ah-laki özlü sözün yerini alır. Bu nedenle, çok ünlü insanların söz konusu olduğu varsayılmalıdır. Kehanetin muğlaklığa düşmeden Yedi Bilgeden söz etmemesinde belli bir bulanıklık ve belli bir kurnazlık ortaya çıkar. Kısacası, Yedi Bilge *aranı-yordu*. Yalnızca Thales, Solon, Bias ve Pittakos onaylanmış, belki açıkça belirtilmişlerdir [DL, I, 41]. Diğer üç şeref mevkii doldurulmalıydı ve bütün Yunan devletlerinin bu kutsal liste-yeye birini sokabilmek için rekabet ettiğini varsaymalıyız. Böyle bir hakkın verildiği toplam yirmi iki kişi vardı: Büyük bir σοφία yarıştı bu. Platon, *Protagoras*'ta (343a)⁶ Kleobulos, Myson ve Khilon'un adlarını sayar. Phaleronlu Demetrios ve başka birçoğu Myson'un yerine Periandros'un adını verir. Veya Anakhsarsis'le Epimenides'i.⁷ Kleobulos'un yerine Leop-hantus'u koyan Miletoslu Leandros bu son ikisini sayar.⁸ Hermippos aralarında Pythagoras, Pherekydes ve Aku-silaos'un bulunduğu on yedi ad sayar.⁹ Dikaiarkhos dikkate değer bir yorum yapar (DL, I, 40),¹⁰ onlar için οὐτε σοφός οὐτε φιλοσόφους, συνετούς δέ τινας καὶ νομοθετικούς [ne bilge ne de filozof ama akıllı birer insan ve yasa koyucu] der. Bu, σοφός'un özgül anlamını, açıkçası Aristotelesçi ruhu, bi-limsel tümel ruhu akla getirir. Thales'in dışında, Yedi Bilge böyle değildi.¹¹

Yedilerin seçilmesiyle ilgili, farklı versiyonlarıyla güzel bir efsane. Balıkçılar filelerinde bir üçayak bulurlar, Miletoslular onu en bilge kişiye vermek isterler. Fakat, denizden çıkarılan nesne üzerine tartışılır, Delphoi'ye gönderilir ve yanıt oradan gelir. Bu durumda, <Miletoslular> onu Thales'e verirler, Tha-les de Solon'a <ulaşınca kadar> onu geri verir; o da tanrının herkesten daha bilge olduğunu söyler, üçayağı Delphoi'ye geri gönderir. -ἅλλ[ως] [başka bir versiyona göre], Arkadyalı Bathykles en bilge kişiye gitmesi şartıyla bir kupayı miras bır-akır. Bu durumda, kupa Thales'e verilir, Thales onu Didyma Apollon Tapınağına bıraktıktan sonra kupa bir kez daha ona geri gelir. Kupayı geri getiren Bathykles'in oğludur. ἅλλ[ως] [başka bir versiyona göre], Kroisos'un dostlarından biri on-

dan en bilge kişiye vermek üzere bir altın kupa alır. Kupa Thales'e, en sonunda Khilon'a kadar gider. Khilon, Delphoi'nin tanrısına kimin ondan daha bilge olduğunu sorar ve Myson yanıtını alır. -Başkaları Kroisos'un kupayı Pittakos'a gönderdiğini belirtirler. Andron, Argosluların en bilge kişiye mükemmel bir ödül olarak bir üçayak vermek istediklerini, ödülün Spartalı Aristodemos'a verildiğini anlatır. Bazıları Periandros'un Miletos hükümdarı Thrasybulos'a eşya yüklü bir gemi gönderdiğini söylerler. Gemi batır ve balıkçılar orada üçayağı bulurlar.¹² Önemli noktalar şunlardır: 1. Üçayak önce kime gönderilir (Thales, Pittakos, Bias)? 2. Sonunda kim alır? 3. Hangi sırayla? 4. Üçayak nereden gelir? {5. Nereye götürülür (Miletos, Delphoi, Thebes)?} Anlaşılan, bu efsanenin {biçiminde} yedi sayısı zaten yazılmıştır. Büyük ihtimalle, merkez noktası yedi bilge üstatla ilgili bir Doğu hikayesidir. Bu efsanenin belirgin özelliği, bilgelerin *kim olduklarına kendi başlarına karar vermeleridir*. Yoksa, tarihsel hakikate göre, *Delphoi kâhini* bazılarını örneğin Myson'u bilgeliğe atıyordu, Hipponaks'ta kehanet şöyle der (fr. 77 Bergk)¹³: καί Μύσων ὁν Απόλλων ἀνείπεν ἀνδρῶν σωφρονέστατον πάντων [Apolon'un bütün insanlar arasında en bilge ilan ettiği Myson] (DL, I, 10).^{*} Laertios (I, 18), Plütarkhos (*Solon*, 4), ve Porphyrios'ta (Kyrillos, *Contr. Julianum*, 1. Kitap) farklı hikâyeler vardır, *Schol ad Aristoph. Pluto*, d. 9, karşı. Menagius, Laertios üzerine (c. 1, s. 183 Huebner), Mullach (*Fr. Phil.*, 1, s. 205).¹⁴ Yedi Bilgeye atfedilen *Özlü Sözler Levhaları* çok önemlidir, öyle ki her biri temel bir özlü söz içerir, sürekli yenileri eklenecek devam eder. Uymayan istisnalar: Örneğin γνῶθι

* 1. Bilgenin kendini tayin etmesi (efsane),

2. Bilgeyi Delphoi kâhininin tayin etmesi (ayrık olguların genelleştirilmesi),

3. Halkın normları (tarihsel ama yalnızca Thales'e gönderme yapar).

<Diogenes> Laertios (I, 22), ἀναγραφὴ τῶν ἀρχόντων'da [*Arkhonlar Listesi*] Phaleronlu Demetrios'un Damasios Atina kralyken (M.Ö. 586-585) Thales'in σοφός ilan edildiğini öne sürdüğünü söyler.¹⁷ Bu tarihsel bir çekirdektir. Bilimsel bir marifet olduğundan hayret edilir. Anlaşılan σοφός [bilge] unvanı, gerçekleşen bilgece sözlere bağlıdır (şeylerin nedenselliğini kavrama sezgisi). Epimenides, Pherekydes ve Khilon'daki gibi: Kentlerin ele geçirileceğine, gerileyebileceğine, gemilerin ve adaların batacağına, depremlere dair kehanetler.¹⁸

σautón'nun [kendini tanı] Thales, Khilon, Bias'ın mı yoksa Apollon ve Phemonoe'nin mi olduğu konusu. Karş. Mena-
gius, Laertios üzerine s. 197.¹⁵ Bize üç derleme ulaşmıştır: 1. *Phaleronlu Demetrios*'ta (Stob., *Floril.* III, 79),¹⁶ Kleobulos, So-
lon, Khilon, Pittakos, Thales, Bias ve Periandros. Her birinden
en az yirmi özlü söz vardır. Temel özlü sözler olarak şunlar
başta gelir: μέτρον ἄριστον [En iyi şey ölçü], μηδέν ἄγαν
[Aşırıya kaçma], γνῶθι σαυτόν [Kendini tanı], καιρόν γνῶθι
[Doğruyu bil], ἐγγύα πάρα δ'ἄτα [Kefil olmak felaket geti-
rir].*

Sonra, her bilgeye göre altbölümlere ayrılmayan Sosia-
des'in derlemesi (Stob., *Floril.* III, 80). Aldus Manitius 1495'te
Theokritos ve başka yazarlarla birlikte aynı zamanda eski bir
kodeksten aldığı üçüncü bir derleme yayınladı: Karş. Mullach,
s. 215.¹⁹ Periandros, Bias, Pittakos, Kleobulos, Khilon, Solon
ve Thales. Her filozofun ἀποφθέγματα'sını [özlü sözler] ve-
ren Diogenes Laertios, dördüncü bir derlemeyi (Apollodo-
ros'a göre περί αἰρέσεων [Okullar Üzerine]), temel alır. Fakat,
Mullach'ın yaptığı gibi (s. 218-235)²⁰, birçok hoş anekdot ka-
dar çok daha önemli bir miktar da derlenmelidir. *Anthologia*
Planud. I, c. 86, (Ausone'un tercüme ettiği) bir *versus memoria-*
lis aktarır:

ἐπτά σοφῶν ἐρέω κατ' ἔπος πόλιν, οὐνομα, σωφρῆν,
μέτρον μὲν Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος εἶπεν ἄριστον.
Χίλων δ' ἐν κοιλῇ Λακεδαίμονι, γνῶθι σεαυτόν.
Ὅς δέ Κόρινθον ἔναιε, χολοῦ κρατέειν Περίανδρος.
Πίττακος οὐδέν ἄγαν, ὅς ἑην γένος ἐκ Μιτυλήνης.
Τέρμα δ' ὄρᾱν βίοιο Σόλων ἱεραῖς ἐν Αῠθῆναις.

* "Kefil olmak felaket getirir." Veya Yeşu Ben Sirak: "Kefil olmak birçok zen-
ginin kaybetmesine yol açmıştır." *Epikharmos*: "Kefalet körlüğün kızıdır ama ke-
faletin kızı yıkımdır." Beş cümle, Paros mermerinden yapılmış bir tapınağın ön cep-
hesinde karşı karşıya iki sütunda görülebiliyordu. Ferd. Schulz, *Philologus*, c. 24, s.
133. γνῶθι σαυτόν. μηδέν ἄγαν. ἐγγύα πάρα δ'ἄτα. θεῶ ἤρα [Kendini tanı.
Aşırıya kaçma. Kefil olmak felaket getirir. Tanrıya şükret.] "Tanrıya hürmet
et" ve E1 okunan esrarengiz E. "Tanrısın sen". Schulz bunu aşağıdaki tarzda
açıklar: Tanrı bu sözlerle insana seslendi: "Sen, yani sen kesinlikle kusurlu bir
varlıksın, ama düşünen, kendinin bilincinde olan; böyle davran, düşünen ve
mantıklı bir varlık olarak davran."

Τούς πλέονας κακίους δέ Βίας ἀπέύηνε Περηνεύς.
Ἐγγύην φεύγειν δέ Θαλῆς Μιλήσιος ἠύδα.

[Yedi Bilge'nin kentini, adını,
özlü sözlerini kelime kelimesine söyleyeceğim.
Lindoslu Kleobulos, "En iyi şey ölçü" der.
Spartalı Khilon, "Kendini tanı" şarkısını söyler
Korinthoslu Periandros, "Öfkeni dizginle".
Mitylene soyundan Pittakos, "Aşırıya kaçma",
Fakat kutsal Atina'dan Solon, "Yaşamın sonunu düşün"
Prieneli Bias, "Çok insan kötüdür" der.
Miletoslu Thales "Kefil olmaktan sakın" diye tekrar eder.]²¹

Notlar

¹ Kronos'la Philyra'nın oğlu mitik Kentaur Kheiron Kastor, Polydeukes, Asklepios ve Akhilleus'a müzik, tıp, jimnastik ve kehanet sanatını öğretti. Pindaros, fr. 167 Boeckh: "Çabuk şarkı söyle: Kheiron'un öğrettikleri"; fr. 171. Boeckh: "Bizi bunaltan mutsuzluğu başkasına açıklama; sana diyorum ki: Hoş ve mutlu talih halka açıklanmalı: Fakat insanların başına tanrıların gönderdiği dayanılmaz kötülükler gelirse onu koyu karanlıkta gizlemek daha iyidir."

² İskenderiyeli Klemes, *Strom.*, I, 73, 3: "Beyrutlu Hermippos Kentaur Kheiron'a 'bilge' der, Titanlar Savaşı'nın yazarı da / ölümlüler soyuna adaleti öğretti / antlar ve kutsal adaklar ondan öğrenildi / ve Olympos'un takımyıldızları da, der."

³ Plütarkhos, *Theseus* 3, Theseus'un dedesi Pittheus'u, onun ününü hatırlatır ve Hesidos'un 370. dizesinden alıntı yapar, daha yukarıda söz edilen "Dostla mutabık kalınan malın bedeli ödensin" sözünü Pittheus'a atfeder. *Scholia in Euripidis Hippolytum* 264, 18-19: "Theophrastos 'Aşırıya kaçma' ve 'Adaleti yargılama' söyleyişlerinin Sisypheos'un ve Pittheus'un sözleri olduğunu <belirtir>." *Scholia ad Hermogenis Status*, c. IV, s. 42-43: "Nestor ve Phenike'den, Palamedes ve Odysseus'tan önce [...] retoriği bularak pratiğe döktü, zira Troizenli Pittheus'un da [...] tezler yazıp insanlara öğrettiği söylenir."

⁴ Olen için karşı. Herodotos, IV, 35. Euripides, *Rhesos*, d. 916'ya göre, Philammon Eumolpos'un babasıydı. Bakis için karşı. Herodotos, VIII, 20, 77, 96. Eumolpos için, v. DL, I, 3. Pausanias, IX, 29, 6'ya göre, Pamphos antik ilahilerin bestecisiydi, karşı. Mullach, s. 155, not 2. DL, I, 4 Hermes'le Mousa Urania'nın oğlu Linos'tan söz eder, Linos güneş ve ayın seyri gözlemlerine dayanarak, hayvanların ve bitkilerin doğuşu konusunda (Diogenes Laertios ilk dizesinden alıntı yaptığı) bir kozmogonya yazmıştı.

⁵ Nietzsche, hükümdarlar Kheiron'la Pittheus'a ve daha yukarıda söz edilen ozanlar Olen, Philammon, Eumolpos, Linos, Orpheus ve Musaion'a değinir. Giritli Epimenides Yedi Bilgeden biriydi (DL, I, 13, 41, 42). DL, I, 109-115'te anlatılan efsaneye göre, babası onu bir koyunu aramaya göndermiş, bir mağarada elli yedi yıl uyuyup kalmış. Uyanınca evine gitmiş, küçük kardeşini artık yaşlanmış bulmuş.

Ne olup bittiğini anlatmış. Yunanlar arasında o kadar ün kazanmış ki bir salgın hastalık sırasında Atinalılar kenti arındırsın diye onu çağırılmışlar. Kurbanlar kesilip salgın hastalığın kökü kurutulunca Epimenides hiçbir mükafat kabul etmemiş. Atina'yla Knossos arasında barış ve dostluğun da müellifi olmuş. 154 yaşında ölmüş. Argos gemisinin yapımında ve İason'un yolculuğunda söylenen *Kuretaların ve Korybantların Doğuşu*'yla *Teogony*'yı bestelemiş. Kurbanlar, Girit anayasası ve Minos ile Rhadamanthys üzerine yazmış. Evleri ve kırları arındırmış, tapınaklar inşa etmiş. Diogenes Laertios'a göre, Giritliler ona tanrısar varlık olarak adaklar adarlar, onun defalarca vücut bulduğuna inanırlardı.

⁶ Daha doğrusu, Platon, *Protag.* 341a1-5.

⁷ Antik dönemin Periandros hiziplerini dışlama ve kabullenme meselesini karşı. DL, I, 40-42.

⁸ DL, I, 41; *Fr. Hist. Gr.* II, 336, fr. 4.

⁹ DL, I, 42 Hermippos'tan söz eder (*Fr. Hist. Gr.* III, 37, fr. 8).

¹⁰ Karşı. fr. 28, *Fr. Hist. Gr.* II, 243.

¹¹ Plütarkhos, *Solon* 3, bütün bilgilerden yalnızca Thales'in araştırmalarını pratik problemlerin çok ötesine götürdüğünü doğrular, çünkü diğerleri aslında devlet adamı veya siyasetçiydiler.

¹² Nietzsche, üç ayağın hikayesinin bütün versiyonlarını DL, I, 28-33'ten almıştır; ayrıca bkz. aş. § 5'in 5. notu, s. 138.

¹³ Aslında fr. 45 Bergk (*Poetae lyrii graeci. Tertiis curis recensuit Theodorus Bergk. Pars II. Poetas elegiacos et iambographos continens*, Leipzig: B. G. Teubner 1866 (BN), s. 765).

¹⁴ Nietzsche bu bilgileri Mullach I, 206, n. 17'den alır ama Diogenes Laertios'la ilgili bilgiyi aktarırken yanılır. Söz konusu olan I, 18 değil, daha yukarıda belirtildiği gibi, DL, I, 28-33'tür. Diğerleri de şöyledir. Porphyrios için bkz. İskenderiyeli Kyrillos, *Contra Julianum* I, 38, 544d1-545a16, üçayağın hikayesini ve Yedi Bilgenin ünlü düşümlerini Porphyrios'un anlatısı olarak iletir. Menagius, *Aegidii Menagii observationes et emendationes in Diogenem Laertium*, H. G. Huebner (ed.), Leipzig 1830, c. I, s. 183 vd., burada üçayağın hikâyesinin ve Delphoi'nin Yedi Bilgeyle ilgili kehanetinin çeşitli versiyonları açıklanır ve yorumlanır.

¹⁵ *Aegidii Menagii observationes... a.g.y.*, c. I, s. 197, burada "kendini tanı" sözünün kime ait olduğu tartışılır.

¹⁶ Stobaios, *Floril.* III, 79, ed. Meineke (= III, 1, 172 ed. Hense), Phaleronlu Demetrios'tan söz eder, fr. 114 Wehrli, Ayraca karşı. Mullach, I, 214.

¹⁷ Nietzsche, fr. 1 Jacoby = 149 Wehrli'ye gönderme yapar.

¹⁸ Nietzsche, Thales'le diğer Bilgeler arasında temel bir farkı be-

lirlemek ister, onlara “bilge” denmesinin nedeninden destek alır: Diğer bilgelerse daha çok kâhin veya ermiş rolüne sıkıştırılır. Thales bilimsel rolüyle göze çarpar: Kehanetle değil, bilimsel bilgileri sayesinde güneş tutulmasını önceden bildiği için ona bilge denir (karş. Herodotos, I, 74; DL, I, 23; İskenderiyeli Klemes, *Strom.* I, 65). Gast 9: “Thales güneş tutulmasını önceden bildi. Kitle, şeylerin bilinebilen bir nedenselliğine inanmaya başlar. Daha sonra ‘bilge’ kavramı ermiş kavramıyla bütünleşmeye başlar.”

¹⁹ Mullach, I, 215-216. Daha sonra s. 217-218’de Sosiades’in derlemesinin izinden gider (Stobaios, *Floril.* III, 80); biraz öncesinde, s. 212-214’te Phaleronlu Demetrios’un derlemesini sunmuştur (Stobaios, *Floril.* III, 79).

²⁰ Daha kesin olarak Mullach, I, 219-234.

²¹ *Anthologia Palatina (cum Appendix Planudea)*, IX. bölüm, 366. Bilgi yine, Yunanca metni ve Ausone’nin çevirisini belirten Mullach, I, 235’ten alınmıştır.

Septenis patriam sapientum nomina, voces
versibus expediam; sua quemque monosticha dicent.
Chilo cui patria est Lacedaemon, *Noscere se ipsum.*
Periander *trepidam moderare* Corinthius *iram.*
Ex Mitylenaeis *Nimum nil* Pittacus *oris.*
Mensuram optimam ait Cleobulus Lindius *in re.*
Exspectare Solon finem docet, ortus Athenis.
*Plures esse Bias prava*s quem clara Priene.
Mileti *fugisse* Thales *vadimonia* alumnus.

§ 5

Thales

Thales'in Yunan mı, yoksa aslında Fenikeli mi olduğunu <öğrenmek> ayrıntılı bir mesele. Herodotos, Θάλεω ἀνδρός Μιλησίου, τό ἀνέκαθεν γένος ἐόντος Φοίνικος [Aslında damarlarında Fenike kanı akan Miletoslu Thales] der (I, 170), İskenderiyeli Klemes onun için Φοῖνιξ τό γένος [Fenike soyundan] der (*Stromates*, I, 302). Adsız bir yazara göre, Fenike'den sürülen Neileos'la birlikte bu kente geldiğinde Miletos yurttaşlığına alınmıştır (DL, I, 22). Aslen Fenikeli olması bu bilgide ciddiye alınır, geç dönem İskenderiyeli bilginler için bu çok önemlidir.¹ Yine de Diogenes Laertios şunu ekler: Çoğu tanığa göre, doğuştan Miletosluydu ve ünlü hanelerden birine mensuptu. Yani (Duris'le Demokritos'un tanıklık ettikleri gibi) Thelidler ailesinden Eksamias'la Kleobuline'nin oğluydu, ἐκ τῶν Θηλιδῶν, οἱ εἰσι Φοίνικες, εὐγενέστατοι τῶν ἀπὸ Κάδμου καὶ Αἰγύνορος [Thales Kadmos ile Agenor'un en soylu kolu olan Fenikeli Thelidler ailesindendi]: Ancak bu, Thales'in atalarının, Küçük Asyalı İonyalılarla karışan Boiotialı Kadmeialılara mensup olduğu anlamına gelir. Thales yalnızca ailesi Kadmos'a dayandığından Fenikelidir. Demek ki bu aile Thebai'den İonya'ya göç etmiştir.²

Thales'in *dönemine* gelince, iki öge kesindir: 1. Phaleronlu Demetrios'un (ἀναγραφὴ τῶν ἀρχόντων'da [*Arkhonlar Listesi*]) tanıklığı. Buna göre, 586-585 yıllarında arkhon Damasios döneminde Thales'e σοφός ὠνομάσθη [“bilge” adı verilmiştir]³; 2. Lydia Kralı Aliattes döneminde gerçekten meydana gelen güneş tutulmasını önceden görmüştür (Herodotos, I, 74). J. Zech'in bu konudaki incelemeleri belirleyicidir, *Astro-*

nomische Untersuchungen über die wichtigeren Finsternisse, welche von den Schriftstellern des klassischen Alterthums erwähnt werden, Leipzig 1853. Bkz. A. Hansen, *Math. physik. Klass. der sächs. Ges. der W.*, C. VII, Leipzig 1864, s. 379. Bu araştırmalara göre, bu güneş tutulması 585 yılında Jülyen takviminin 28 Mayıs'ında, {Gregoryen takvimin 22 Mayıs'ında} meydana gelmiştir.⁴ Bu sonuca göre, σοφός ὠνομάσθη ["bilge" adı verilmesi] bu olaya tekabül eder (üçayak <epizoduna> değil).⁵ İşte, hiç tartışma götürmeyen bir öge. Apollodoros, *Kronoloji*'sinde Thales'in doğumunu 35. Olimpiyatın 1. yılına (640-639) yerleştirmiştir (DL, I, 37.)⁶ Bu durumda, bu güneş tutulması sırasında 55 yaş civarında olmalıydı.

Politik anlamda, Thales çok etkili olmalıydı: <">Herodotos'a göre (I, 170), Perslerin boyunduruğu altına girmeden önce İonyalılara, kendilerini savunmak için Perslerle federasyon yapmalarını önermişti. Diogenes Laertios'a göre (I, 25), Miletosluların Kroisos'la ittifak sayesinde Kyros'un tehlikeli düşmanlığını çekmesini önleyen oydu. Fakat (Herodotos, I, 75'e göre) Kyros'a karşı yaptığı seferde Kroisos'a eşlik etmiş ve bir kanal inşa ederek Halys Irmağını geçebilmesini sağlamıştır.<">⁷ Matematikçi ve astronom olarak Yunan biliminin zirvesindedir.* Proklos, *Euklides Üzerine Yorum* s. 19'da (Aristotelesçi Eudemos'a göre) şöyle der: Θαλῆς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα Θεωρίαν ταύτην καὶ μολλὰ μὲν αὐτός εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτόν ὑφηγήσατο, τοῖς μὲν καθολικώτερον ἐπιβάλλων, τοῖς δὲ αἰσθητικώτερον [İlk kez Thales Mısır'a gitti. Bu disiplini Yunanistan'a getirdi, çok sayıda keşif yaptı; bunların birçoğunun ilkelerini halefleri için açıkladı, bazısını genel bakış açısından bazısını da tikel bakış açısından ele aldı; (sanıyorum, εἰδικώτερον [tikel bakış açısından]). <">Dört ilke ona atfedilmiştir: 1. Çap daireyi ikiye böler, 2. Eşkenar üçge-

* Büyük bir *matematikçi*ydi, Yunanistan'da felsefe bu sayede başladı. Mit-dışı, mecaz-dışı soyut anlayış buradan gelir. Mitoloji karşıtı düşüncesine rağmen Delphoi'de de "bilge" gözüyle bakılması çok şaşırtıcıdır. -Orpheuşçular son derece soyut fikirlerini mecazla açıklama yeteneklerini erkenden ortaya koyarlar.⁸ -Matematik bilimi ve astronomi felsefeden daha eskidir: Yunanlar Doğunun bilimini aldılar.

nin iç açıları eşittir, 3. Kesişen iki doğrunun ters açıları birbirine eşittir, 4. Üçgenlerden birinin bir kenarıyla iki açısı diğerinin bir kenarıyla iki açısına eşitse bunlar eş üçgenlerdir.^{9<">} Her halükârda Mısır'da kaldığı sanılır. Plütarkhos'a göre (*Solon* 2) Mısır'a ticaret için gitmiştir. Hiç kuşkusuz en eski tanık Eudomos'tur.¹⁰ Thales bize bizzat tanıklık edemez, çünkü hiçbir yazı bırakmamıştır. Daha geç dönemde Oryantalist eğilimli bilginler onun Mısır'da kaldığında haliyle ısrar ederler. Yunan felsefesi Yunanistan'da doğmuş olamaz.¹¹ Fenikeliler, Mısırlıların okullarına gitmiş olmalıydılar. Büyük bir matematik ve astronomi yeteneğinin o tarihlerde, her şeyin sözlü öğrenildiği, hiçbir şeyin kitaptan öğrenilmediği dönemde, Mısır'a gitmemesini akıl almazdı. Keşifleri için hocaları ama öğrencileri de ancak orada bulurdu. Zaten açıkça ifade edildiği gibi Thales'in hiçbir hocası yoktu.¹² –Bir defa gördüğümüz üzere (*Tzetzes, Khiliades*, 869) Pherekydes'in öğrencisi dense bile muhtemelen bu sonuç yalnızca onun felsefesindeki suyla Pherekydes'in balçık maddesi arasındaki benzerlikten çıkarılırdı.¹³

Thales yazmamıştır: Bu açıkça defalarca söylenir. Fakat özellikle Aristoteles ondan her zaman yalnızca {muhtemelen yazılı} bir {antik dönem} geleneğine göre söz eder. Eudemos da aynısını yapar.¹⁴ Bir ναυτική ἀστρονομία [*Denizcilik Astronomisi*] ona atfedilir (DL, I, 23). Buna Samoslu Phokas'ın eseri de denir, Plütarkhos'a göre (*Pyth. orac.* 18) manzumdu: ἀστρονομία [astronomi] üzerine 200 dizeyle belki aynıydı (DL, I, 34).¹⁵ Ayrıca Laertios περὶ τροπῆς, περὶ ἰσημερίας, περὶ ἀρχῶν'dan [*Gündönümü Üzerine, Gece Gündüz Eşitliği Üzerine ve İlkeler Üzerine*] da söz eder.¹⁶ Galenos *Comm. in lib. de natur. human.*, s. 26'da açıkça şöyle der: εἰ γὰρ ὅτι Θαλῆς ἀπεφῆνατο στοιχεῖον μόνον εἶναι τὸ ὕδωρ ἐκ συγγράμματος αὐτοῦ δεικνύναι οὐκ ἔχομεν [Aslında Thales şeylerin kaynaklandığı tek ilkenin su olduğunu kanıtlamak istediye bile bunu yazılarından çıkaramayız].¹⁷

Apollodoros'a göre (DL, I, 37) Thales, 58. Olimpiyatta, yaklaşık doksan yaşında öldü.¹⁸ Heykelinin üzerinde şu dize-ler yazar:

Τόνδε Θαλῆς Μίλητος Ἰᾶς Θρέψας' ἀνέδειξεν
αστρολόγων πάντων πρεσβύτατον σοφία

[Miletos ve İonia topraklarının gururu,
en bilge gökbilimci, Thales, burada yükseliyor]¹⁹

Mezar taşında da şu dizeler vardır:

ἦ ολίγον τόδε σαμα τό κλέος οὐρανόμηκες
τῷ πολυφροντίστῳ τοῦτο Θάλητος ὄρη

[Bilgeler bilgesi Thales'in mezarı bu:
kendisi küçük ama şanı göklere çıkıyor.]

*Aristoteles onun felsefesini şöyle anlatır: “İlk filozofların çoğu maddi ilkeler bulunduğuna ve <[...] > ó τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας [bu çeşit felsefeyi başlatan] Thales onun ‘su’ olduğuna inanıyordu. Belki de Thales evrensel besinin nemli olduğunu, sıcak öğenin nemden doğduğunu ve canlı varlığın

* Felsefi düşünce. Her bilimsel düşüncenin temelinde, hatta en küçük bilimsel faaliyette, filolojik kestirimde düşüncenin izleri aranmalıdır. Düşünce istikrarsız dayanak noktalarının yardımıyla ileri atılır, akıl soluğunu tutarak ağır adımlarla onu izler ve ikna eden büyüleyici bir tasavvur ortaya çıktıktan sonra dayanacağı daha iyi noktalar arar. İki gezgin, hızla akarak taşları da yuvarlayan bir akarsuyun kenarında durur; biri ilerlemek için taşlardan yararlanarak yavaşça bir adım öne sıçrar, o geçtikten sonra taşlar derinlere gömülse de gezgin her zaman daha da uzağa gitmeye çalışır. Öbürü anında durur; kendi başına kalmıştır; önce ağır ve temkinli adımlarını taşıyacak temelleri atmalıdır: Bu işe yaramaz, akarsuyu geçmesine yardım edecek hiçbir tanrı da orada yoktur. <Düşünce> geniş mekânları aşan son derece hızlı bir uçuş mudur yalnızca? Çok büyük bir hız mıdır yalnızca? Hayır, bir an kesin gözüyle bakılan ihtimalden ihtimale sürekli atlayarak, kanat çırpın tasavvurdur. <Düşünce> şurada burada kesinliklerin uçtuğunu da bilir: Dâhice bir önsezi ona bu kesinlikleri gösterir: Formlardan hareket edip bunların kanıtlanabilir kesinlikler olduğu kehanetinde bulunur. Fakat tasavvurun özellikle analogileri anında görme kapasitesi vardır: Sonra tefekkür somut kavramlar sayesinde bütünü ölçer ve analogilere denklikler, yan yanaymış gibi algılanan şeylere de nedensellik bağı yerleştirir. -Fakat Thales’inki gibi kanıtlanamayan felsefe pratiği bile değerini korur: Ampirik olanın mantığı ve katılığı “her şey sudur” ilkesinin ötesine geçmek isterse bütün dayanak noktaları yıkılır. Ama bilimsel yapı yıkılınca da yerine sanat eseri geçer. Bütün verimlilik, bütün uyarıcı güç bu müjdeleyici bakışlarda vardır.²³

onun sayesinde yaşadığını, -onun ilkesi, başka bir ögenin de ondan meydana geldiği yolundadır- sonra tohumun da doğası gereği nemli olduğunu gözlemleyerek bu yargıya varır: Nem nemdir ve nem sudur ilkesi (*Metaf. I, 3*).²⁰ <">Thales'in temel ilkesinin tek sahih kaynağı Aristoteles'tir. Bunu varsayım olarak ortaya koyar, daha geç dönemde <filozoflar> ona kesin bir temel derler. Dahası, bitkilerin de özlerini sudan, yıldızların nemli buharlardan aldığını ve ölmek üzere olan her şeyin kuruduğunu eklerler.²¹<"> Her halükârda işte çok değerli bir doğa bilimleri hipotezi.* İnsanların eylemleri ve insanın iradeli davranışlarıyla benzeşmeler kuran mit, başkalaşımaları anlamaya çalışır.²² <">Burada, hayvan bedenlerinin sperm sıvısından ve yumurtadan yaratılması Thales'e ilk esini vermiş olabilir: Böylece katı olan her şey daha az katı olandan ortaya çıkabilir.<">²⁴ {Yığılma ve kimyasal nitelikler konusunda açıklıktan yoksun}. Bundan sonra Thales daha az katı ve biçim verebilen bir öz aramıştır. İonyalı filozofların sonrasında onun ilkeleri doğrultusunda izledikleri yolu açmıştır.

* Suyun dönüşümü teorisinin doğa bilimlerine ikinci kez belirleyici bir itici güç vermesi dikkat çekicidir. 16. yüzyılda Paracelsus suyun asli madde olduğunu düşünüyordu, zira su toprağa dönüşebilir, bileşen öge halini alabilir; bitkileri besler, organik ve alkali maddelerin bileşimine girer, dolayısıyla bu ögede de bulunmalıdır; sonunda su kısmen yağlı maddelerin temel bileşeni ve şarabın ispiertosu [etil alkol] da olmalı, damutmayla ayrılabilir. *Cur autem terram non inter primaria elementa, licet initio simul creatam, existimem, causa est quod tandem convertibilis est in aquam* [Bu nedenle, önce meydana gelmiş olsa da toprağın asli öğelerden biri kesinlikle olmadığını, suya dönüşebilme nedeninin bu olduğunu düşünüyorum]. Aristotelesçi öğelerle mücadele.

Lavoisier (18. yüzyılın sonunda) ilk eserinde suyun toprağa dönüşmesini ele alır. Eskiden yaygın biçimde kabul gören bu hipotezin yanlışlığını kanıtlar. Miktarını <önceden> ölçtüğü suyu eskiden "pelikan" adıyla bilinen bir cam kaba koyar. Kabin boynuyla yukarıdan birleşen bir tüp karnına iner. Lavoisier kabı boşken tartar, suyu doldurur, tek ağzını cam tapayla kapadıktan sonra yeniden tartar, sonra suyu 100 gün damıtır. Bir ay sonra toprak oluşmaya başlar; yine de oluşan miktar ona yeterli gelinceye kadar damıtmaya devam eder. Sonra aygıtı yeniden ölçer. Başlangıçtaki kadar ağır olduğunu görür, hiçbir yanıcı maddenin onun içine işlemediği sonucuna varır, aksi takdirde ağırlığın artması gerekirdi, diye düşünür. O zaman kabı açar, suyla toprağı tartar ve kabin ağırlığı azalırken onların ağırlıklarının arttığını bulur. Bu onu, suyun camı aşındırdığı, *toprağın oluşmasının dönüşüm değil, ayrışma* olduğunu öne sürmeye sevk eder.²⁸

Aslında astronomi fenomenleri onları doğrular: Daha az güçlü bir yığılma durumu, mevcut koşulları öncelemiş olmalıdır. Burada Kant-Laplace'ın gaz halindeki dünya hipotezi düşünülmelidir {"Gökyüzü mekaniği", "Dünya sistemi"}.²⁵ Bütün olarak bakıldığında, İonyalıların her halükârda doğru yolda oldukları görülür. Bu kadar heterojen olan bütün evreni *tek* bir ilk maddenin salt formel evrimi olarak kavramak özgürlük ve inanılmaz cesaret verir. Bu, hiç kimsenin ikinci defa aynı ölçüde sahip olamayacağı bir meziyettir.²⁶

Thales hakkında başka bilgiler istenirse, bunlara güvenmemek gerekir. Zira yanlışlıkla ona atfedilen yazılar vardır, örneğin περί ἀρχῶν [*İlkeler Üzerine*] (Galenos, in *Hippocratis de humore* I, 1, 1).²⁷ <">Dünyanın birliği ilkeleri, maddenin sonsuz bölünebilirliği ve değişkenliği, boş uzamı kavramanın imkânsızlığı, öğelerin dört tane olması, maddelerin karışımı, ruhun doğası ve ölümsüzlüğü, daimonlar ve kahramanlar muhtemelen bu yanlış atıflardan ileri gelir. Sonra Sahte Plütarkhos'un *Placita philosophorum* metni var. Aristoteles (*Metafizik* I, 3; *Gökyüzü Üzerine* II, 13), <Thales'e göre> yeryüzünün suyun üzerinde yüzdüğünü belirtir, Seneca depremlere bu suyun devininin yol açtığını söyler (*Doğa Araştırmaları*, VI, 6, III, 14).<">²⁹ VI, 6[1-2]'de dikkate değer bir pasaj: Thales'ten bizzat bahsedilir: "*Hac, inquit, unda sustinetur orbis velut aliquod grande navigation et grave his acquis, quas premit*" ["Dünya, der Thales, bu suyun üzerinde yüzer, tıpkı alttan destekleyen suların üzerinde yüzen büyük ve ağır bir gemi gibi]. Sonra, *supervacuum est reddere causas, propter quas existimat, etc* [onun böyle düşünmesinin nedenlerini açıklamak yetersizdir]. Burada değinilen περί ἀρχῶν [*İlkeler Üzerine*]³⁰ yazısı değil midir? Anlaşılan Aristoteles de aynı yazıyı bilir ve oradaki birkaç düşünceden söz eder. Sonra Aristoteles şu sözleri söyler: "Thales'e göre mıknaşın ruhu vardır, çünkü demiri çeker" (*Ruh Üzerine*, I, 2). Aynı yerde (I, 5) Aristoteles, Thales πάντα πλήρη θεῶν εἶναι [her gerçekliğin tanrılarla dolu olduğuna] inanıyordu, yazar. Bunların hepsi bu metnin yankılarıdır. Diogenes Laertios (I, 24) şöyle der: Ἀριστοτέλης δέ καί Ἰππίας φασὶν αὐτόν καί ἀψύχοις διδόναι ψυχὰς τεκμαιρόμενον ἐκ τῆς λίθου τῆς μαγνήτιδος καί τοῦ

ἡλέκτρον [Aristoteles ile Hippias onun miknatis ve kehribarı kanıt göstererek cansız nesnelere can yakıştırdığını söylerler].³¹ Dolayısıyla, Hippias Thales'in bir yazısının bulunduğunun güvencesini verir. Fakat gelenek ne demektir? Geleneği kim aktarmalıdır? Aristoteles'in bu ilkelerden söz etme tarzında, bunları neredeyse tutarsızca yan yana getirilmiş olumlamalar olarak sunduğu görülür, öyle ki açıklamaları her zaman önceden sezgiyle keşfetmek gerekir. Sonuçta, Thales'in hiç yazısı yoktur, Θαλῆς ᾠήθη [Thales düşündü ki], Θαλῆς ἔφη [Thales dedi ki] biçiminde, açıklanmayan veya nadiren açıklanan ἀπομνημονεύματα [hatırlamaya değer sözler] olarak temel ilkelerinden oluşan çok eski bir dağarcık vardır. Seneca'nın ve Aristoteles'in arasındaki uyum ancak böyle anlaşılabilir. Özellikle Aristoteles, bu önermeleri ἀποφθέγματα [vecizeler] olarak açıkça tanımlar (*Gökyüzü Üzerine* II, 13 [294a30-32]): Οἱ δ' ἐφ' ὕδατες κεῖσθαι (φασὶ τὴν γῆν). Τοῦτον γάρ ἀρχαιότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὃν φασιν εἰπεῖν Θαλῆς τὸν Μιλήσιον, ὡς διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι μένουσαν ὥσπερ ξύλον ἢ τοιοῦτον ἕτερον [Kimi de yeri, toprağı suyun üstüne koyuyor; bu kuram bize ulaşanların en eskisi, Miletoslu Thales bunu ileri sürmüş. Yer, yüzdüğü için, tahtadan ya da buna benzer bir malzemeden yapılmış bir parça gibi hareketsiz durur"]. Platon da Thales'e atfedilen ἀποφθέγματα dağarcıklarının var olduğuna tanıklık eder: ὥσπερ καὶ Θαλῆν ἀστρονομοῦντα καὶ ἄνω βλέποντα, πεσόντα εἰς φρέαρ, Θραῦτα τίς ἐμμελής καὶ χαπίεσσα θεραπαινὶς ἀνασκῶψαι λέγεται, ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἶδέναι, τὰ δ' ἐμπροσθεν αὐτοῦ καίπαρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν [Yıldızları inceleyip gökyüzünü gözlemleyen Thales kuyuya düştü. Zeki ve esprili Trakyalı küçük kölenin onu, göksel şeyleri bilmeyi çok isterken, yerde, ayaklarının altında ne bulunduğunu ihmal ettiği için azarladığı söylenir] (*Theaitetos*, 174a). Son olarak Diogenes Laertios: ἐνιόν δέ κί αὐτόν εἰπεῖν φασιν ἀθανάτους τὰς ψυχὰς, ὧν ἐστι χοιρίλος ὁ ποιητής [Bazılarına göre, ki aralarında ozan Khoirilos da vardır, ruhun ölümsüz olduğunu söyleyen ilk kişi o olmuş] (I, 24). Dolayısıyla Khoirilos, Hippias, Aristoteles ve bir anekdotunda Platon farklı önermeler atfederler. Bütünlük

oluşturan hiçbir yazı yoktur, çünkü Aristoteles Thales'in ilkel-
lerinden ancak varsayıma dayanarak söz eder. Fakat Aristote-
les bu önermeler derlemesinin *güvenilir* olduğunu düşünür.
Derleme çok eski olmalıdır. (Çok yakın tarihte yazılanlar: F.
Decker, *de Thalete Milesio*, Diss. Halle 1865. Bu konuda Krisc-
he, *Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie* I, s. 34).³²
Diogenes Laertios'ta, Thales'in Pherekydes'e ve Solon'a kısa
birer mektubu vardır (I, 43). Bu yakıştırma yazışmada Tha-
les'in "hiçbir şey yazmadığı"nı anlattığına dikkat edilmelidir.
Thales araştırma yapmak için daha önce Girit'e ve Mısır'a git-
tiği gibi Syros'a da gitmek ister: Hiçbir şey yazmaz ama daha
çok Yunanistan'a ve Asya'ya gider. Başka bir mektubunda
Solon'u kendisini görmeye gelmesi için davet eder. Bu mek-
tuplar, geç antik dönemde bir filozofun insani yanını anlamak
için her zaman ilginçtir: Jacob Bernays'ın belirttiği üzere, ör-
neğin Herakleitos'un mektupları gibi, kimi zaman da yazarla-
rı fazladan bir şey bildiğinden.³³ Diogenes Laertios'ta Phe-
rekydes'in yanıtı vardır (I, 122), yazılarını yayınlaması konu-
sunda Thales'e güvenir ve bitlendiğini anlatır. Anaksimenes
Pythagoras'a mektubunda Thales'in ölümünü anlatır (DL, II,
4): Gece vakti kayadan düşmüştü. "Onun öğrencisi olan biz-
ler, bizim çocuklarımız ve kendi öğrencilerimiz onu hep hatırlı-
yor ve sözlerini benimsiyoruz. Her konuşmamızın başı Tha-
les'e adansın." Bu pasajda Thales'in λόγος yani sözlerine
gönderme yapılır. Diogenes Laertios'ta Thales'in ölümünün
başka bir anlatımı (I, 39): Yaşlılığında bir jimnastik yarışması
izlerken sıcaktan ve susuzluktan düşüp ölür.

Notlar

¹ Aslında, Nietzsche'nin *Filozofların διαδοχαί*'sinin ilk sayfalarında hatırlattığı gibi, İskenderiyeli bilginler felsefenin "icadını" barbarlara atfetme eğilimindeydiler. Böylece (Aristoteles, *Metafizik*, I, 3, 983b20 vd.'na göre) mitten ve teolojiden kurtulmuş felsefe araştırmasını başlatan Thales'in, İskenderiyelilere göre, Miletos'a "yerleşmiş" Fenike asıllı –dolayısıyla, aslen "barbar"– olması gerektiğinin neden tercih edildiği anlaşılır.

² Nietzsche bu bilgileri Zeller'den alır, PG, s. 165-166 ve not 1 s. 166. Nietzsche'nin belirttiği İskenderiyeli Klemes'in *Strom*, I, 66, 2'de verdiği doğru bilgi Zeller'de de vardır. Diogenes Laertios'un alıntısı: I, 22. Duris: fr. 74 Jacoby; Demokritos, fr. 115a DK. Bu kelimelerin karşısındaki beyaz sayfaya Nietzsche şunları yazmıştır: "Examiul! Samuel" (GOA, XIX, s. 400'de belirtildiği gibi, "Örnek! Samuel" de-ğil). Anlamın bu tarzda çözülmesini doğrulamak için bkz. Gast 10: "Yorum biraz değişiktir. Elyazması yeniden kontrol edilmiş, Thales'in gerçekten Fenikeli Examiul'un (İbranice Samuel) oğlu olduğu anlaşılmıştır."

³ DL, I, 22, Phaleronlu Demetrios'tan söz eder, fr. 1 Jacoby (= fr. 149 Wehrli).

⁴ Nietzsche şu eserlere gönderme yapar: Julius Zech, *Astronomische Untersuchungen über die wichtigeren Finsternisse, welche von den Schriftstellern des klassischen Alterthums erwähnt werden*, Leipzig 1853; A. Hansen, *Darlegung der theoret. Berechnung der in den Mondtafeln angewandten Störungen, zweite Abhandlung, im VII. Bde. der Abhandlungen der mathematisch-physischen Classe der Königlischen sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig* Leipzig 1864, s. 379. Tübingen Üniversitesinde matematik ve astronomi hocası olan Zech'in yazısı Leipzig'ın *Jablonowski'schen Gesellschaft*'ının bir sorusunu yanıtlıyordu, bu itibarla *Preisschriften gekrönt und herausgegeben von der Fürstlich Jablonowski'schen Gesellschaft zu Leipzig*, Leipzig: Hirzel 1853'te basılmıştı. Fakat bu yazıda Thales'in duyurduğu güneş tutulmasının tarihi M.Ö. 28 Mayıs 584 olarak hesaplanmıştır (s. 57). Kuşkusuz Nietzsche bu bilgileri Überweg, GP, s. 36-38 veya Zeller, PG, not 3 s. 165-166'daki Zech'le ilgili uzun nottan alır. İki metinde de Nietzsche'nin belirttiği aynı bibliyografik notlar ve aynı tarihler vardır.

⁵ Nietzsche Thales'e σοφός ὠνομάσθη ["bilge" adı verilmiştir] ifadesini güneş tutulmasını önceden bilmesine atfeder. Phaleronlu Demetrios'un *Arkhone Listesi*'nde verdiği bilgiye göre, σοφός ὠνομάσθη, Damasios'un hükümdarlığı sırasında (586-585) meydana gelmişti, bu durumda, Nietzsche'nin de söz ettiği (yk. bkz. § 4, s. 123) Diogenes Laertios'un belirttiği uçayağın hikayesiyle (I, 28-33) değil, güneş tutulmasını önceden bilmesiyle bağlantılıdır. Karş. FP 23[17] 1872-1873: "Ortaçağın boğucu dar görüşlülüğüyle karşılaştırıldığında Yunanların ne kadar çabuk özgürleştiklerini görmek şaşırtıcıdır. Rönesans uygarlığıyla bir mukayese yapın. Güneş tutulmasını önceden bilen Thales'e büyücü denmez, kötü daimonların ona yardım ettiği sanılmaz, takdir edilir."

⁶ Gast, s. 10'da şöyle yazar: "Doğum ve ölüm yılları kesin değildir", FP 23[17] 1872-1873'te şunları okuruz: "Ancak kronolojide tarihler kesin bir şekilde belirlenemez." Karş. Apollodoros, fr. 28, Jacoby'nin söz ettiği DL, I, 37-38. Nietzsche'nin karmaşık Thales kronolojisi meselesine girmedigine dikkat edelim. Bu konuda bkz. ZM, I, II, s. 102 vd.'da Mondolfo'nun notu ve Giorgio Colli, *La natura ama nascondersi, a.g.e.*, s. 139-145.

⁷ Nietzsche Zeller, PG, s. 167, n. 2'yi değiştirip yazar. Ölüm sonrası yayınlanan 1875 yazına ait fragmanlarda (6[38, 49, 50]) Nietzsche, Thales'in siyasal faaliyetini mitolojiye karşı verdiği mücadeleyle birleştirilir: "Thales'in mitolojiden kurtulması nasıl mümkün olmuştur? Devlet adamı Thales! Bir şeyler olmuş olmalı. *Polis* Helen iradesinin yuvasıysa ve mite dayanıyorsa, miti bırakmak antik *polis* kavramını bırakmak demektir. Oysa Thales'in gerçekleştiremeyen kentler konfederasyonunu önerdiğini biliyoruz: *Polis*in mitolojik antik kavranışının ayak bağı olması bunu engellemiştir. Ayrıca, mitin bu tecrit gücü kentleri ayırmaya devam etseydi Yunanistan'a pusu kuran büyük bir tehlike oluşurdu [...] *Polis* kavramının şekil değiştirmesi ve pan-helen bilincinin yaratılması antik dönem filozoflarının hepsinin kaygısıdır" (FP 6[49] 1875). "*Thales'in kentler konfederasyonu: Polis*in talihsiz kaderini ve onun temelini mit olduğunu gördü. Miti yok etseydi, belki sonra *polisi* de yok etmiş olurdu" (FP 6[38] 1875).

⁸ Thales'in felsefesinin mit karşıtı karakterini karş. yk. § 2, s. 95. Bilge Thales'i karş. yk. § 2, s. 97. Orpheuşçular için bkz. PHG 3, 309, 26-30.

⁹ Nietzsche'nin belirttiği ilkeler sırasıyla şu eserlerde bulunur: Proklos, *In Euclidem* 157, 10; Proklos, *In Euclidem* 250, 20; Proklos, *In Euclidem* 299, 1; Proklos, *In Euclidem* 352, 14 (Eudemos, *Geometrinin Tarihi*, fr. 134 Wehrli). Nietzsche Ueberweg, GP, s. 39'u değiştirip yazar, Proklos, *In Euclidem* 65, 7 (Eudemos, *Geometrinin Tarihi*, fr. 133

Wehrli)'de bulunduğu daha yukarıda belirtilen Yunanca alıntı da buradadır.

¹⁰ Nietzsche bu bilgileri Zeller, PG, s. 169 not 1'den alır. Eudemos, fr. 133 Wehrli. M.Ö. IV. yüzyılda yaşayan Rodoslu Eudemos Aristoteles'in öğrencisi (*Eudemos'a Etik* ona ithaf edildi; bazılarına göre, yazarı da odur) ve Theophrastos'un dostuydu. Bilinen ilk önemli matematik ve astronomi tarihçisi ve Eukleides-öncesi matematik konusunda edindiğimiz tek tüm bilgilerin tek kaynağıdır.

¹¹ Felsefenin barbar kökenli mi Yunan kökenli mi olduğu konusunda bkz. *Filozofların διαδοχαί*'sinin başlangıcı.

¹² Örneğin Diogenes Laertios böyle tanıklık eder (I, 27): "Mısır'a gidip rahiplerle kurduğu ilişki bir yana, hiç kimse ona hocalık yapmamıştır."

¹³ Daha doğrusu, Ioannes Tzetzes, *Khiliades* II, dize 872-73: "Syroslu Pherekydes'in öğrencisi, Yedi Bilgeden biri, Miletoslu bilge Thales." Zeller'e göre de, "Tzetzes'in öne sürdüğünün (*Chil.*, II, 869; XI, 74) ki buna göre Pherekydes Thales'in hocasıydı, değeri yoktur ve kronolojiyle aksi ispatlanır" (PG, s. 170 not 1). Karş. Akhilleus, *Isagoge in Aratum* I, 3, s. 31, 28.

¹⁴ Zeller'e göre: "Thales'in kavrayışlarını yazıya hiç dökmediğini öne sürmeliyiz [...] çünkü Eudemos gibi Aristoteles de [...] her zaman yalnızca belirsiz bir geleneğe veya kendi çıkarsamalarına dayanarak konuşur [...]" (PG, s. 170 not 2), Nietzsche Thales'in öğretisini özetleyen kadim bir *yazılı* gelenek bulunduğuna dair kesinlikle kanıtlanamayan hipotezini ortaya atar (ayrıca karş. bk. s. 134).

¹⁵ Karş. DL, I, 23 ve 34; Plütarkhos, *De Pythiae Oraculis* 18, 402f6-403a3: "[...] fakat daha önce Eudoksos, Hesiodos ve Thales manzum yazmıştı, şayet Thales kendisine atfedilen *Astronomi*'nin yazarıysa."

¹⁶ Karş. DL, I, 23; Galenos, *In Hipp. de hum.* I, 1; XVI, 37.

¹⁷ Daha doğrusu: Galenos, *In Hipp. lib. de natur. homin. comm.* s. 25.

¹⁸ DL, I, 38: "78 yaşında (ya da Sosikrates'in dediğine göre doksan yaşında) ölmüştür; nitekim ölümü 58. Olimpiyata rastlar" ama Nietzsche I, 37 yazar, çünkü Zeller'den alıntı yapar (PG, s. 165 not 3).

¹⁹ Karş. sırasıyla DL, I, 34 ve 39.

²⁰ Nietzsche Aristoteles, *Metafizik* I, 3, 983b6-27'yi değiştirip yazar. 983b6-8'den 983b20'ye atlar. Çeviri-yorum Ueberweg, GP, s. 38'dekiyle aynıdır.

²¹ Nietzsche Zeller PG, s. 171 vd. ile not 1'i özetler. Gast, s. 11: "Thales'in felsefesinden söz ederken Aristoteles'in *Metafizik*'te yaptığı gibi ancak varsayımda bulunarak söz etmeliyiz." Thales'e "kesin ilkeler" (bunlar gerçeklikte Aristoteles'in ihtiyatlı varsayımlarından

bozmadır) atfetme hususunda bkz. Cicero, *De Nat. Deorum* I, 10, 25: “Bu alandaki araştırmacıların ilki olan Miletoslu Thales şeylerin ilkesinin su, tanrının da her şeyi sudan oluşturan ruh olduğunu söyler.”

²² Nedenselliği ve değişimi mitle açıklarken insan iradesi metaforunun üstünlüğü Nietzsche’nin analizlerinin her zamanki veçhesidir; karş. 1888 tarihli *Putların Alacakaranlığı*, “Dört Büyük Yanlış”, § 3.

²³ Karş. PHG 3, 307-308.

²⁴ Nietzsche Zeller, PG, s. 172’den alıntı yapar.

²⁵ Nietzsche’nin göndermeleri: Emmanuel Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755, *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1910-1966, 24 cilt, c. I. Kant-Laplace hipotezinin bilimsel yöntemin paradigması olmasının önemini karş. yk., s. 23.

²⁶ Gast 11: “Thales’te daha çok bilimsellikte karşılaşyoruz; bu aktarılanlara göre, Thales hakiki bir filozof olarak anlaşılmamalıdır.”

²⁷ GOA’da yanlışlıkla *de tumore* yazar. Söz konusu olan Galenos, *In Hipp. de hum.* I, 1; XVI, 37’dir. Nietzsche bu göndermeyi Zeller, PG, s. 171 not 2’de bulur, ayrıca karş. not 3 s. 178.

²⁸ Nietzsche Lavoisier ile ilgili bu pasajı Albert Ladenburg’un (28 Mart 1873’te Basel Kütüphanesinden ödünç aldığı) kitabından alır, *Vorträge über die Entwicklungsgeschichte der Chemie in den letzten hundert Jahren*, Braunschweig 1869, s. 23; karş. Karl Schlechta, Anni Anders, *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann Verlag 1962, s. 93. Paracelsus ile ilgili bilgiler şu eserdir: Hermann Kopp, *Beiträge zur Geschichte der Chemie*, Teile 1-2, Braunschweig: Vieweg und Sohn 1869, Nietzsche bunu da aynı gün Basel Kütüphanesi’nden ödünç almıştır ama muhtemelen başka bir kaynaktan yararlanan Nietzsche’nin metnine tam tamına uymaz.

²⁹ Nietzsche Zeller PG, s. 177 vd.’nı değiştirip yazar. Burada hatırlattığı ve Thales’e atfettiği bütün görüşler Plütarkhos’un kine benzer, *Placita Philosophorum* II, 886b8; I, 883d5-6; I, 883e11-f1; I, 875c7-d4; I, 875d9-f3; IV, 898b11; I, 882b4-7. Dahası, şu eserlere açıkça gönderme yapar: Aristoteles, *Metaf.* I, 3, 983b20; *Gökyüzü Üzerine* II, 13, 294a28 (karş. *Doxogr.* 225); Seneca, *Nat. Quaest.* VI, 6, 1 (ed. Oltramare).

³⁰ Nietzsche’nin bu hipotezi Latince “causa” ile Yunanca “αρχή” arasındaki anlam benzerliğine dayanır.

³¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine* I, 2, 405a19. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, I, 5, 411a7 (karş. Platon, *Yasalar.* X, 899b). Aristoteles’ten iki alıntı ve Diogenes Laertios’tan alıntı şu eserdir: Zeller, PG, s. 175 not 1 ve 2.

³² August Bernhard Kische, *Forschung auf dem Gebiete der alten Philosophie. Erster Band. Die theologischen Lehren der griechischen Denker, eine Prüfung der Darstellung Cicero's*, Göttingen: Dieter 1840, s. X, 494, 34-42. sayfalarda Thales'in düşüncesi açıklanır.

³³ Nietzsche şu esere gönderme yapar: Jacob Bernays, *Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur*, Berlin: W. Hertz 1869, Bernays burada bir yazarla ilgili bilgimizi derinleştirmek için yakıştırma veya hayale dayanan mektup edebiyatından yararlanmayı savunur. Bernays'a göre, bu hayali mektupların yazarının elinde, taklit edilen yazarın bize ulaşmayan kitaplarının bulunduğu dair güçlü bir ihtimal vardır (bkz. s. 3). M.S. ilk yüzyıllarda yazılan *Herakleitos Mektupları* tam da böyledir (ayrıca karş. s. 4, 110-114). Nietzsche bu hipotezi Diogenes Laertios'un yazdığı Thales'in mektuplarına uyarlar.

§ 6

Anaksimandros

Yine bir Miletoslu, Praksiades'in oğlu. Aelianus'un aktardığı bilgi (*Varia Hist.* III, 17)¹ Anaksimandros'un önemli bir sosyal konumda bulunduğunu doğrular: Miletos'taki Apollonia kolonisinin komutanıydı {Kişiliği hakkında şimdiye kadar göz ardı edilmiş önemli bir bilgi, Diogenes Laertios VIII, 70}.² Bunun dışında, yaşamı hakkında hiçbir şey bilinmez. Öte yandan, öğretisiyle ilgili birçok bilgiye ulaşılır. Thales'in tam tersine. Apollodoros'a göre, Anaksimandros 58. Olimpiyatın 2. yılında (M.Ö. 547-546) 64 yaşındaydı,⁺ kesin bir olaya, belki περί φύσεως [*Doğa Üzerine*] adlı kitabının yazılmasına ve bitişine gönderme yapan bilgi. {Demokritos'taki gibi mi? Veya burçlar kuşağının <keşfi> mi? Plinius II, 8'de 58. *Olimpiyattan söz eder*}.³ Bu eser, türünün ilkidir! Themistios şöyle der: {ἐθάρορῃσε} πρῶτος - Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περί φύσεως συγγεγραμμένον. Πρῶν δέ εἰς ὄνειδος καθειστήκει τό λόγους συγγράφειν καί οὐκ ἐνομιζέτο τοῖς πρόστέν Ἑλλησι [Yunanların arasında, yazdığı *Doğa Üzerine* adlı eseri ortaya çıkarmaya ilk o cesaret etti. Aslında daha önce, eser yazmak uygun değildi ve yazmak Yunanların çok eski bir âdeti değildi] (*Orat.*, 26, s. 317 Harduin).⁵ Diogenes Laertios'un açıklaması onun ne tür yazılar yazdığını ortaya koyar (II, 2): τῶν δέ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποιήται κεφαλαιώδη τήν ἐκθεσιν, ἥπερ περιέτυχε καί ὁ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος [Öğretilerini özetleyen bir sunuş hazırlamış ve bu kitap Ati-

⁺ Hippolytos'a, yani Apollodoros'a göre 42. Olimpiyatın 3. yılında ἐγένετο [doğdu].⁴ 16 x 4 = 64 = 58. Olimpiyatın 2. yılı.

nalı Apollodoros'un eline geçmiştir]. Burada kitabından bir alıntıdan söz edilmiyor ama (son derece ender rastlanan) kitap ilkelerin bir derlemesi (devamlı bir açıklama gibi değil), dolayısıyla Thales'e atfedilen yazının benzeri tarzında tanınılanıyor.⁶ Yine de Anaksimandros bir tarz bulmuş, birinci tekil kişinin ağzından konuşmuştur. Aristoteles ve Simplikios, Anaksimandros'un eserinin diyalektiğini yansıtan dikkat çekici bazı fragmanlarını korumuşlardır.⁷ Suidas, ἔγραψε περὶ φύσεως, γῆς περιόδου, περὶ τῶν ἀπλανῶν καὶ σφαίραν καὶ ἄλλα τινὰ [Doğa Üzerine, Dünyanın Dönmesi, Sabit Yıldızlar Üzerine, Göksel Küre ve başka eserler yazdı] dediğinde bir karışıklık söz konusudur.⁸ Diogenes Laertios onun için şöyle der: καὶ γῆς καὶ θαλάσσης περίμετρον πρῶτος ἔγραψεν, ἀλλὰ καὶ σφαίραν κατεσκεύασε [yerin ve denizin çevresini ilk o çizmiş, bir de küre yapmıştır] (II, 2), yani bir coğrafi harita ve bir gök küre. Güneş saatinin keşfi belki (Lakedaimonia'da) Helenlere tanıttığıyla sınırlı kalmıştır: γνώμων [gnomon: güneşin durumunu göstermek için gölgesi ölçülen dikey taş]. Herodotos'a göre (II, 109), güneş saati Babillilerde uzun zamandır vardı. Plinius (II, 76) onu Anaksimenes'e atfeder.⁹ ἑταῖρος γνώριμος [arkadaş ve yakın dost] denmese de Thales'le ilişkisini iyi kötü tahmin edebiliriz. Thales'in duyurduğu ünlü güneş tutulması sırasında Anaksimandros yirmili yaşlarda bir matematikçi ve gökbilimci olarak ünlü hemşerisinin eğitimini takip etmiş olmalıdır. Dahası, Anaksimandros'un felsefe ilkesi Thales'in düşüncesinin devamı olarak yazılır, ama Thales hiçbir şey yazmadığı için sözlü bir gelenek bulunduğunu varsaymalıyız. Kadim διαδοχαί ile ilgili bilgiler, daha sonraki modellere göre, son derece keyfi bir tarzda oluşturulur. O dönemde felsefe okulları henüz yoktu.¹⁰

Anaksimandros, ἀρχή'yi [ilke] τὸ ἀπειρον [apeiron, sonsuz veya belirsiz] olarak düşünüyordu – <felsefe> terimi haline getirdiği bir ifade. Çok daha sonra karşılaşılan problemleri ona atfeden antik dönem insanların durumunda olduğu gibi, bu kavram bizi bir yanıla yönlendirmemeli. Anaksimandros'un yazısında ne yazık ki düşüncesinin hakiki temelleri yoktur. Antik dönemde farklı görüşler buradan çıkar. Önce güvenilir birkaç ilkeden başlıyoruz: τὸ ἀπειρον περιέχει

ἅπαντα καί κυβερνᾷ ἀθάνατον γάρ ἐστι καί ἀνώλεθρον
[Sonsuz her şeyi içerir ve her şeyi yönetir; aslında ölümsüzdür ve yok edilemez] (Aristoteles, *Fizik*, III, 4'e göre).¹¹ Önce koparılma yoluyla sıcakla soğuk ayrılır. Sıcakla soğğun karışımından sıvı ortaya çıkar. Anaksimandros'a göre, şeylerin tohumu sudur (Eusebius'a göre Plütarkhos, *Préparation évangélique* I, 8, 1; Aristoteles, *περὶ μετεώρων* [*Meteoroloji*] II, 1).¹² Sonuçta, Anaksimandros Thales'i iki adım geçer: Suyun ilkesi olarak sıcakla soğuk ve onların ilkesi olarak da τὸ ἄπειρον [*apeiron*], sürekli meydana gelişin ana rahmi, temel birlik. Yalnızca *apeiron* sonsuzdur, bitimsizdir, bozulmaz: Fakat adı {sırf} bir bitimsizlik niteliği ifade etmez.¹³ Başka her şey oluşur ve bozulur: (Simplikios, *Aristoteles'in Fizik'i Üzerine Yorum* 6a'da) büyük bir kuvvet ilkesi: ἐξ ὧν δέ ἡ γένεσις ἐστι οὗσι καί τήν φορὰν εἰς ταῦτα γίνεσται, κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γάρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τήν τοῦ χρόνου τάξιν [Şeyler nerede varlığa gelirse zorunluluk uyarınca sonları da burada gelmelidir; zira zamanın düzeni uyarınca, hatalarının kefaretni ödemeli, yargılanmalıdırlar].¹⁴ Burada neredeyse mitolojik bir temsil görüyoruz. Bütün oluş sonsuz varlıktan azat değildir, dolayısıyla, ölümle cezalandırılması gereken bir haksızlıktır. Buradaki kavrayışa göre, oluşan her şeyin hakiki olmadığını görüyoruz. Su da bir *oluştur*: Anaksimandros sıcakla soğğun temas etmesinden suyun doğduğuna inanır. Dolayısıyla, su ilke, yani ἀρχή olamaz. Sıcak ve soğuk da sonra iki farklı varlık olmak üzere buharlaşır. Bu nedenle, Anaksimandros'un bunların temelini oluşturan bir birliğe, yalnızca olumsuz tarzda tanımlanabilen bir birliğe ihtiyacı vardır: τὸ ἄπειρον. Mevcut oluş dünyasından hiçbir yüklemle etkileyemediği, bu nedenle "şeyin kendisi" gibi bir şey. İşte bu, Anaksimandros'un ileriye doğru olağanüstü bir sıçramasıydı. Ardından gelenler çok daha yavaş ilerlediler.¹⁵ Ἀπειρον'dan kurtulan birey, zamanın düzenine göre, κατὰ τήν τοῦ χρόνου τάξιν, sonunda oraya geri dönmelidir: Zaman yalnızca bu bireysel dünya için vardır; Ἀπειρον ise zaman dışıdır. Büyük öneme sahip bir dünya görüşüdür bu: Oluşan ve bozulan her şey hatasının kefaretni öder, her şey τίσις'in [hata] ve δίκη τῆς ἀδικίας'ın [adaletsizliğinin sonuç-

ları] kefarecini ödemelidir! Varoluş hakkına sahip olan nasıl yok olabilir ki? Artık her şeyin bozuluşun pençesinde, dolayısıyla, haksızlığın pençesinde olduğunu görüyoruz. Yok olan şeylerin yüklemelerini hakiki olana atfedemeyiz: Yalnızca olumsuz tarzda tanımlayabildiğimiz başka bir şeydir bu. Bu konuda çok sayıda problem ortaya çıkar: Bireysel bir dünya nasıl meydana gelir? Tek Ἀπειρον'dan gelişmeyi mümkün kılan kuvvet nedir? Oluş nedir? Zaman nedir?

İlk yazının etkisi muazzam olmalıydı: Herakleitos, Empedokles ve başkalarının öğretileri kadar Elealıların öğretisinin de itici gücü buydu.¹⁶ Sorulan soru artık sadece fizikle ilgili değildi, kefareti ödenecek ἀδικία [adaletsizlikler] toplamı olarak kavranan dünyanın oluşumuyla da <ilgili> idi, ve bu durum çok derin etik problemlere dair bakış açılarına kapı açtı. Thales son derece geride kaldı: Bizim yalnızca olumsuz tarzda anlayabildiğimiz varlığın sonsuz dünyasının oluş ve bozuluşa boyun eğen ampirik dünyadan ayrılmasında çok önemli bir sorgulama vardır, bizi oraya götüren yol naif ve saf olsa da.¹⁷ -Belli ki daha sonra Aristotelesçi filozoflar bu sorunun ciddiyetini kesinlikle anlamadılar, çünkü Anaksimandros'un düşüncesinin ikincil yönlerini tartıştılar: her şeyden önce de Ἀπειρον'un meydana geldiği maddenin tipini. Örneğin Aphrodisiaslı Aleksandros'a göre, (*Aristoteles'in Metafizik'inin Yorumu*, I, 5 ve I, 6) havayla suyun veya havayla ateşin arasında bir ara öge olmalıdır.¹⁸ Belki bu tartışmaları *Gökyüzü Üzerine*'de (III, 5[303b10/15]) ele aldığı şu pasajıyla Aristoteles başlatmıştır: ἔνιοι γὰρ ἔν μόνον ὑποτιθεντα καὶ τοῦτο οἱ ὕδωρ, οἱ δὲ ἄερα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δὲ ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἄερος δὲ πυκνότερον ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανούς Ἀπειρον ὄν [kimileri yalnızca tek öge kabul ediyor; buna su, hava, ateş diyenler var: kimi de bütün gökleri sonsuz olarak kuşatan, sudan daha seyrek, havadan daha sık bir şeydir o diyor]. Aristoteles onların kim olduklarını söylemez, havayla ateş arasında bir ara öge bulunduğunu varsayanların adlarını da vermez (*Fizik* I, 4 [187a15 vd.]). Bu pasajın Anaksimandros'a gönderme yaptığını düşünmek kesinlikle mesnetsizdir, hatta tamamıyla yanlıştır, Ἀπειρον'un doğasına aykırıdır. Fakat yorumcular Aristoteles'i anlamamışlardır: Anaksimand-

ros'tan söz etmez o.¹⁹ Çünkü böyle bir ara ögeyi kabul eden herkese göre, şeylerin yoğunlaşma ve seyrelmeyle meydana geldiğini söyler. Oysa Aristoteles *Fizik*'te (I, 4)²⁰ Anaksimandros'a göre, şeylerin seyrelmeden ve yoğunlaşmadan meydana gelmediğini söyler. – Bugüne kadar süren, Anaksimandros ἀπειρον'u mevcut bütün maddelerin karışımı, μῖγμα olarak mı, yoksa belirsiz bir madde olarak mı kavradı, kavgası çok saçmadır. Hakikatte ἀπειρον'un bizim bildiğimiz niteliklerle hiçbir ortak yanı yoktur, bu nedenle, Theophrastos'un dediği gibi, μία φύσις ἀόριστος'tur [belirsiz bir doğa]:²¹ bizce *belirlenemeyen* ama *kendi içinde* haliyle belirsiz olmayan. Dolayısıyla, şeylerin belirli bütün niteliklerinin karışımından meydana gelmesi şöyle dursun, belirli niteliklerden yoksun bir madde değil, daha çok, bizce ἀπειρον olduğu kesin üçüncü bir öğedir. Gelgelelim, Aristoteles şu meseleyi tartışırken kesinlikten uzaktır: *Metafizik*'te şöyle der: καὶ τοῦτ ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἐν καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμανδρου [Anaksagoras'ın Bir'ini ve Empedokles'le Anaksimandros'un karışımını içerir] (XII, 2).²² Fakat bu tek pasaj yanlış yönlendirebilir: Ya Empedokles'in öğretisinin çok uzak bir benzerine gönderme yapan yanlış bir açıklama vardır ya da <elyazmasında> τὸ ἀπειρον <kelimesinin> bulunduğu yerin atlandığı kabul edilmelidir. Dahası, {(Anaksagoras'ın öğretisiyle ilgili olarak)} bir yanlış anlamının eşigindeyiz. Fakat Theophrastos bir pasajında (Simplikios, *Phys.* 6b),²³ Anaksimandros'la Anaksagoras'ın asli madde konusunda aynı görüşü ancak belirli bir durumda paylaşabildiğini açıkça söyler; o da belli ve farklı nitelikte maddelerin karışımının mevcudiyeti yerine, belli nitelikleri bulunmayan bir maddenin, μία φύσις ἀόριστος'un mevcudiyeti kabul edildiğinde. Theophrastos'un bu anlaşılır açıklamasıyla, τὸ ἀπειρον'un anlamı meselesini kapatıyorum. Eskiler ve modernler bu terimin “sonsuz”, kütlesi açısından sonsuz bir madde anlamına geldiğini düşünürler. Sonsuz kavramında kelimenin aslında kendisinde bulunmayan τὸ ἀόριστον'un [belirsiz] da açıklandığını kabul edelim; Pythagorasçılarda ise bu kelime tam anlamıyla sadece belirsiz demektir. Bu yorumun tek temeli, aforizmalar tarzında korunagelmış kitaptan alınan kısa bir görüştür, I. Stobaios, *Eclog.* I,

292'de: λέγει οὖν διὰ τί ἄπειρόν ἐστιν; ἵνα μηδὲν ἐλλείπη ἡ γένεσις ἢ ὑφισταμένη [Bu durumda şöyle der: Neden *apeiron*? Oluş <eylemi> sekteye uğramasın diye].²⁴ Bu ifade Aristoteles'in *Fizik* kitabından bir pasajı (III, 8 [208a10 vd.]) akla getirir; burada Aristoteles, asli maddenin sürekli yeni varlıklar oluşturmalarının mümkün olması gerekirken, sonsuz olması fikrine karşı çıkar. Bu sonuç doğru değildir, yine de Aristoteles, Anaksimandros'un bu sonucu çıkarabildiğine inanır. Bu nedenle Aristoteles bu ifadede τὸ ἄπειρον'u "sonsuz" ve "sonsuz büyük" olarak yorumlamıştır.²⁵ Fakat onun ilkesinden çıkarılan, bu ilkenin belirgin özelliğinin yalnızca ἡ ἀόριστος φύσις [belirsiz doğa] olmasıdır. Sonsuzluk çok uzak bir bakış açısıdır: İlke [Anaksimandros'un sonsuzu] özgül karakterine göre değil, ilineksel yanına göre adlandırılırsa tuhaf olur. Fakat şimdi "sonsuz" olarak anlaşılan bu τὸ ἄπειρον inancı yalnızca <Aristoteles'in> bu ifadesine dayanır; birincisi, bu ifadeyi böyle yorumlamak mantıklı değildir, ikincisi *belki sonra başka tarzda yorumlanmıştır*. Anaksimandros'un temel düşüncesi daha çok şuydu: Oluş halindeki şeyler yok olur ve bu yüzden ilke olamaz. Belli nitelikler taşıyan her şey oluşa boyun eğer. Bu nedenle, gerçek varlık bu belli niteliklerden yoksun olmalıdır, yoksa yok olurdu. Öyleyse "asli varlık neden ἄπειρον, ἀόριστον [sonsuz, belirsiz] olmalıdır? Oluş sekteye uğramasın diye."²⁶ Her belirli varlıkla, oluş bir gün sekteye uğrayıp sona ererdi, çünkü belirli olan her şey yok olup gider. Asli varlığın ölümsüzlüğü onun sonsuzluğunda değil, daha çok, ölüme götüren belirli niteliklerden yoksun olmasında yatar. *Asli varlık ὁριστον [belirli] olsaydı, γιγνόμενον [meydana gelmiş] olurdu*: Fakat bu nedenle ölüme mahkûm olurdu. *Γένεσις [oluş] hiç sekteye uğramasın diye asli varlık ondan üstün olmalıdır*. -Böylece, Anaksimandros'un yorumuna bir birlik getirdik, τίσις [hata] ve ἀδικία [adaletsizlik] ilkesinin hakkını verdik.²⁷ Açıkçası, τὸ ἄπειρον'un şimdiye kadar anlaşılmadığını kabul etmeliyiz. τὸ ἄπειρον "sonsuz" değil, "belirsiz" demektir.²⁸

Anaksimandros'un öbür fizik öğretileri temel kavrayışına oranla daha az önemlidir: Burada onu *Thales*'in omuzlarında görüyoruz. Sıcak ve soğuk ἄπειρον'dan, su da onlardan

meydana gelir: Bu konuda Thales'i devam ettirir yalnızca, onunla birlikte ὕδων φάμενος εἶναι τὸ πᾶν [her şeyin su olduğunu destekler] (karş. Kern, *Philologus*, XXVI, 281; Theophrastos, *περὶ Μελίσσου* [*Melissos Üzerine*]).²⁹ <">Sıvı madde- den üç öge ayrılır: toprak, hava ve ağacın etrafını çeviren kabuk gibi her şeyin etrafını çeviren ateş çemberi.³⁰ Ateş çemberi sık sık patlamalar meydana getirir: Ateş, tekerlek formunda yoğunlaşan hava kapsüllerinin içine kapalıdır, bu tekerleklerin poyrasından çıkar.³¹ <Bu poyralar> tıkanıldığında ay ve güneş tutulur: Ayın küçülmesi ve büyümesi bu fenomene bağlıdır.³² Ateş, toprağın buharlarından beslenir; güneşin sıcaklığı bu buharları kurutur.<">³³ Anaksimandros yıldızlara "tanrısal varlıklar" (göğün sakinleri) adını verir.³⁴ Bu yön şaşırtıcıdır ve bundan böyle sürekli tekrarlanacaktır. Düşünce özgürlüğünün tezahürü değil, halkın inancının doğa bilimiyle düzeltilmesi söz konusudur. Anaksimandros'un dünyaya sonsuz gözüyle bakmış olması kesinlikle imkânsızdır: Bu, ἀπειρον'un yanlış anlaşılmasıdır. Yoksa ateş çemberinin yerkürenin etrafını çevirmesi ne anlama gelmelidir? Simplikios, *Schol. in Arist.* 505a15, Anaksimandros'u dünyanın sınırlı olduğunu düşünenlerin arasında sayar.³⁵ Birlikte veya art arda "sayısız dünyanın"³⁶ var olduğu hipotezinin ne anlama geldiği sorusu, onun ilkesini kötü yorumlamanın başka bir sonucudur. Ἀπειροὶ κόσμοι [sonsuz dünyalar] ifadesi doğrulanır. "Sonsuz" bir kez öne sürüldü mü, "sayısız" dünyalar da kendilerine yer bulur. Örneğin Simplikios'a bakın, *de cielo* 91b34: Ἀναξίμανδρος μὲν ἄρειον τῷ μεγέθει τῆς ἀρχὴν Θέμενος, ἀπειρούς ἐξ αὐτοῦ τῷ πλήθει κόσμους ποιεῖν δοκεῖ [Anaksimandros büyüklük bakımından sonsuz ilkesini vazederek, sonsuz sayıda dünyanın bu ilkeden kaynaklandığını düşünür].³⁷ Zeller, birlikte var olan sayısız dünyanın yıldızlar olduğunu tahmin eder (I, s. 200).³⁸ Bu açıklamaya hatalı ve ἀπειροὶ κόσμοι'nin birlikte var olduğuna dair tanıklıklara genelde yanlış gözüyle bakıyorum. (Öte yandan) dünyanın sonunu kesinleştiren pasajlar doğrudur: Deniz yavaş yavaş çekilip kurur, ateş toprağı yavaş yavaş yok eder.³⁹ Dolayısıyla, bu dünya yok olur, yine de oluş sekteye uğramaz: Sonradan meydana gelen dünya da sırası gelince yok olmalıdır.

Böylece sürüp gider... Bu nedenle, sayısız dünya vardır.⁴⁰ - Canlı varlıkların kökenine gelince, Anaksimandros bunu şöyle temsil eder: <">Toprak sıvı durumdan meydana gelir; ateşin etkisiyle nem kurur; tortular tuzlulaşıp acılaşır, denizin derinliklerine katılır.⁴¹ Dünya yük arabası formundadır, yüksekliliği genişliğinin üçte biridir ve biz onun üst yüzeyindeyiz.⁴² Hayvanlar balçıktan <doğar>: Başlangıçta balık formunda olan, (insan dahil) karada yaşayan hayvanlar da aynıdır. Daha sonraki form toprak kuruduktan sonra ortaya çıkar.<">⁴³

Genel bir değerlendirme. Thales'le kıyaslandığında önemli bir ileri adım: Oluş ve bozuluşun fiziksel dünyasına karşı hakiki ve metafizik varlığın tek dünyası hipotezi. Niteliği belirli, bireysel, tekil, ἀδικία'nın [adaletsizlik] yıkıp geçtiği şeye karşı asli madde olarak nitelik açısından belirsiz. Varoluşun değeri sorusunu açıklama, (ilk kötümser felsefe).⁴⁴ Bu kavrayışın sonuçları: dünyanın gelecekte yok olması, art arda sonsuz dünyalar. Geri kalan konularda Anaksimandros Thales'in fizyoloji kuramını devam ettirir, buna göre her şey sudan kaynaklanır. Anaksimandros'un gerçek büyüklüğü burada değildir, var olan herhangi bir maddeden itibaren şeylerin asıl yaratımının açıklanamadığını bulmasındadır. τὸ ἀόριστον'a sığınma nedeni budur. Halefi kim mi? Anaksimenes felsefede ve metafizikte her halükârda daha az önemli ve daha az özgün ama bilimde daha çarpıcı bir kişiliktir.

Notlar

¹ Gast 11: "Anlaşılan, Miletos Atina'dan sonra ikinci sırayı almak istiyordu. Entelektüel açıdan dönemin en canlı kentiydi [...] Anaksimandros, ölümünden sonra kahraman olarak saygı gördü." Karş. PHG 4, 315, 4-6 ve FP 6[38] 1875.

² Nietzsche Diogenes Laertios'un aşağıdaki pasajına gönderme yapar: "Ephesoslu Diodoros, Anaksimandros üzerine yazdığı eserde, Empedokles'in tragedya sahnesine özgü ağır davranışlara ve giysilere bürünerek ona özendiğini söyler." Karş. PHG 4, 314, 28-315, 4. Nietzsche FP 23[9] 1872-1873'te Anaksimandros figürüyle Empedokles (ve Pythagoras) figürünü karşılaştırır.

³ Karş. Apollodoros'tan alıntı yapan DL, II, 2, Jacoby fr. 29 ve Plinius, *Nat. Hist.* II, 31.

⁴ Karşı sayfada (s. 27) yazar. Hippolytos, *Ref.* I, 6, 7 (*Doxogr.* 559). Hippolytos'un verdiği bilgi Apollodoros'un verdiği bilgiyi onaylar: Şayet Anaksimandros 58. Olimpiyatta 64 yaşındaysa on altı olimpiyat önce, 42. Olimpiyatta doğmuş olmalıydı.

⁵ Themistios, *Orat.* XXXVI, s. 317 ama Nietzsche bu bilgiyi Anaksimandros'un yaşamı konusunda başka bilgiler de aldığı Zeller PG, s. 180 not'ta bulur. Gast 12: "Bir defasında Platon devlet adamlarının söylev yazmadıklarını, çünkü sofistler gibi görünmek istemediklerini söyler. Bu, dinsizlikle suçlanma korkusuna bağlıdır. Bu nedenle, Anaksimandros tamamıyla çapraşık bir tarzda yazmıştır. Bize ancak fragmanları gelmiştir. Neredeyse şiirsel tarzdaki ilke öğretileri tartışmadan yoksundur. Hiçbir açıklama yoktur, felsefi bilgeliğin temsili vardır." Karş. PHG 4, 312, 1 8'de Anaksimandros'un felsefe üslubunun farklı yorumu.

⁶ Karş. aş. § 5, s. 134 ve not 14.

⁷ Muhtemelen Aristoteles, *Fizik* I, 4, 187a20 vd. (burada ἀπειρον'un birliğiyle karşıtları arasındaki bağlantı tartışılır); *Gökyüzü Üzerine* II, 13, 295b10 vd. (Aristoteles yeryüzünün devinimsizliğine dair Anaksimandros'a ait kanıtı anlatır); Simplicios, *Phys.* 24, 13 vd. (Anaksimandros'a ait fr. 1 DK aktarılır); *a.g.e.*, 1121, 5 vd. (Simplicios, Anaksimandros'un sonsuz sayıda dünya iddiasını belirtir); *De Caelo* 471, 1 vd. (Simplicios Anaksimandros'un yıldızların konumu, büyüklükleri ve birbirlerine uzaklıkları öğretisini açıklar).

⁸ Karş. Suidas, “Anaksimandros” maddesi.

⁹ Karş. Herodotos II, 187: “Gnomon’u, güneş saatini, günün on ikiye bölünmesini ise Yunanlar Babil’den öğrenmişlerdir” ve Plinius, *Nat. Hist.* II, 187: “Zamanı ve verilen adıyla gnomon bilimini hesaplamak için gölgeyi böyle inceleyen, onu bulan, sözünü ettiğimiz bu Anaksimandros’un öğrencisi Miletoslu Anaksimenes’tir ve ‘skiate-rein’ [gölge avlayan] denen saati Sparta’ya ilk o göstermiştir.”

¹⁰ Karş. aş. s. 351 vd. ve tekabül eden notlar.

¹¹ Aristoteles, *Fizik*, III, 4, 203b10-15: “[Sonsuzluk] öteki nesnelerin başlangıcı olarak görünüyor, her şeyi çepeçevre sarıp her şeyi yönetiyor: tıpkı, us ya da dostluk-kin gibi, sonsuzluk dışında başka nedenler kabul etmeyenlerin dediği gibi. Sonsuzluk tanrısal bir şey de olsa gerek, çünkü Anaksimandros ile çoğu doğa bilimcisinin dediği gibi ölümsüz, ortadan kalkmayan bir şey.”

¹² Eusebius, *Praeparatio Evangelica* I, 8, 2’de sahte Plütarkhos, *Strom.* 2 alıntısı. Aristoteles, *περί μετεώρων* [*Meteoroloji*] II, 1, 353b6 vd.: “Derler ki başlangıçta yeryüzünün çevresindeki bölgenin tümü nemliydi ama sonra güneş onu kuruttu ve bir kez buharlaştı mı rüzgârları, güneşin ve ayın dolanımlarını meydana getirdi, geriye kalansa denizi biçimlendirdi: Bu nedenle, denizin hep daha da küçüleceğini, sonunda kuruyacağını düşünürler.”

¹³ Nietzsche daha önce şöyle yazmıştı: *nicht nur die eine Eigenschaft*, “sırf [bitimsizlik] niteliğini [ifade etmez]”, sonra silip şunları ekler: *nicht nur eine Eigenschaft*, “sırf bir [bitimsizlik] niteliği [ifade etmez]” Bu düzeltmenin anlamı şudur: Nietzsche *apeiron*’a önceden yalnızca bitimsizlik niteliğini atfediyordu, ardından (daha sonra söylediğine uygun olarak) *apeiron*’un belirsiz olduğunu, (bizim için) bitimsizlik gibi bir niteliğinin de bulunmadığını onaylar.

¹⁴ Karş. Anaksimandros, fr. 1 DK, alıntılaman Simplicios, *Phys.* 24, 18-20 (Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 2; *Doxogr.* 476). Nietzsche’nin yanlış verdiği sayfa numaraları fol. 6, 40’a gönderme yapar ve muhtemelen Überweg, GP s. 40’tan alıntıdır.

¹⁵ Karş. PHG 4, 313, 2-7.

¹⁶ Nietzsche 11 Haziran 1872’de Rohde’ye yazdığında muhtemelen şunu düşünür: “Ayrıca Anaksimandros’taki derin anlamı da keşfettim.” Ayrıca karş. PHG 4, 315, 6-11: “Onun düşüncesi de göç etmiş, koloniler kurmuştur. Ephesos’ta Elea’da onsuz yapılamamıştır. Fakat Anaksimandros’un eriştiği noktada kalmaya karar verilmediyse, yolculuğa ondan yardım almadan devam etme hazırlığı başladığında gidilecek yolu yine onun göstereceği de biliniyordu.” yk. bkz. s. 20, 158.

¹⁷ Karş. PHG 4, 314, 3-10; ayrıca bkz. FP 6[21] 1875.

¹⁸ Aleksandros, *Metaph.* 60, 8-10. Nietzsche'nin sayfalara şöyle numara verdiği düşünülür: Aleksandros'un yorumladığı Aristoteles'in sayfalarına (I, 5; I, 6) gönderme yapar, bunlar Aristoteles, *Metaf.* I, 6 (her halükârda I, 5 değil) 988a11-14'tür.

¹⁹ Yine Aleksandros, *Metaph.* 60, 8-10'a gönderme: "Aristoteles araştırmasında havayla ateş veya havayla su arasında ilke olarak bir ara madde bulunduğunu vazeden Anaksimandros'un görüşüne katılır."

²⁰ Aristoteles, *Fizik* I, 4, 187a15 vd.: "Doğa felsefecilerinin konu hakkında dediklerine bakıldığında iki tarz görünüyor: kimi ya üç öğeden [hava, su, ateş] birini ya da ateşten daha sık, sudan daha seyrek olan bir başka şeyi taşıyıcı cisim olarak alıp, bundan sıklığa ve seyrelmeye göre bütün öteki nesneleri çokluk olarak çıkarıyorlar [...]. Anaksimandros gibi bazı doğa felsefecileri de karıştıkları içeren birlikten bunu çıkarıyor; yine Empedokles'le Anaksagoras gibi birlikte çokluğun olduğunu söyleyen bütün felsefeciler de öyle." Zeller, PG, s. 188-189'da da belirtilen kavram.

²¹ Simplikios, *Phys.* 154, 16-23'te Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 4 (*Doxogr.* 479) alıntısı: "[Theophrastos] şöyle yazar: 'Şeyleri böyle yorumlayarak, öyle görünüyor ki Anaksagoras, sonsuz maddelerin ilkelerini ve tek devinimin nedenini göz önüne alır. Fakat her şeyin karışımının biçimiyle ve büyüklüğüyle belirsiz tek bir doğası bulunduğu varsayılırsa [...] Anaksagoras'ın iki ilke, sonsuzun ve aklın doğasını kabul ettiği sonucu çıkar: Fiziki öğeleri Anaksimandros'a çok benzer tarzda kavradığı görülür.'"

²² Nietzsche pasajı kısaca aktırır, karşı. Aristoteles, *Metaf.* XII, 2, 1069b20 vd.: "Anaksagoras'ın 'bir' dediği de budur ... Empedokles'in 'karışım'ı da, Anaksimandros'un ... söyledikleri de." Ueberweg, GP, s. 41 ve Zeller, PG, s. 183 not 2 de aynı tarzda Aristoteles'in bu pasajını aktarır.

²³ Simplikios, *Phys.* 154, 16-23'te Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 4 (*Doxogr.* 479) alıntısı. Anlaşılan, Nietzsche'nin verdiği sayfa numaraları fol. 6, 40'a, yani Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 2 (*Doxogr.* 476)'dan alıntı yapan Simplikios, *Phys.* s. 24, 13 vd.'na göndermedir. Aslında burada Anaksimandros'u tartışan Theophrastos'tan söz edilir ama bağlam farklıdır. Nietzsche'nin aktardıkları 154, 16-23'e tastamam uyar. Zeller, PG, s. 182 not 3'te pasajın tamamı aktarılır.

²⁴ Ioannes Stobaios, *Eclogae*, I, 292. Stobaios'un pasajı göze çarpacak kadar farklıdır: λέγει οὖν διότι ἀπειραντόν ἐστιν, ἵνα μὴδὲν ἐλλείπῃ ἢ γένεσις ἢ ὑφισταμένη [Sonuçta bu nedenle ona *apeiron* der, çünkü oluş eylemi son bulmaz]. Ama Zeller de PG, s. 181 not'ta böyle aktarır.

²⁵ Nietzsche *Fizik*'ten aktarılan pasajında Aristoteles'in, ἄπειρον'un sonsuzluğunu sonsuz maddenin uzantısı olarak anladığını ama belirsizliğin daha doğru bir tercih olacağını söylemek ister.

²⁶ Nietzsche'nin bu pasajı biraz yukarıda söz edilen Stobaios, *Eclog.* I, 292'nin çevirisidir ama Aristoteles. *Fizik*, III, 8, 208a10 vd.'nın da yorumudur.

²⁷ Karş. yk. s. 146 ve Anaksimandros, fr. 1 DK. Ayrıca karş. hazırlık fragmanı 19[239] 1872-1873: "Anaksimandros dünyamızın çelişkili karakterini keşfeder: Kendi nitelikleri nedeniyle yok olur o" ve PHG 4, 313-314.

²⁸ Nietzsche'nin muhakemesi belki şu şekilde yeniden şekillendirilebilir: Stobaios'a göre, Anaksimandros, şeylerin oluşunun sekteye uğramaması amacıyla onların ilkesinin *sonsuz* olması gerektiğini olumlar. Tam tersine, Aristoteles sonsuz büyük olmayan bir ilkenin de sonsuz bir oluşa fırsat verebildiğini onaylıyordu: "Her şey sınırlı olmasına karşın bir nesnenin yok oluşunun bir başka nesnenin varoluşu olması olası» (*Fizik*, III, 8, 208a10 vd.). Nietzsche'ye göre, belirli şeyler bir ilkeden doğar, sonra yok olup ayrışır (zira her belirli şey oluşur ve yok olur); oluşları devam etsin diye ilkelerinin belirsiz olması gerekir (zira belirliyse meydana getirdiği şeyler gibi yok olur). Oluşun devam etmesini güvence altına almak için sonsuz geniş bir ilke gerekmez, oluşun üzerinde yer alan sonsuz genişlikte belirsiz bir ilke olması gerekir. Bu nedenle, Nietzsche Anaksimandros'un *apeiron*'unun sonsuz değil, *belirsiz* olduğunu düşünür.

FP 26[1] 1873'te Nietzsche Latince *indefinitum* terimine *apeiron* der: "Eğretiliğin işareti olarak oluş. *Infinitum* değil, *indefinitum*. Ἄπειρον, oluş dünyasının nedeni [Türüm teorisi, Spir]." Anaksimandros'un felsefesinin özelliklerini belirlemek için Nietzsche'nin bu fragmanda kullanmak istediği türüm teorisine gelince, Afrikan Spir, *Denken und Wirklichkeit. Versucht einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, Leipzig: Findel 1873, I. cilt, s. 431. Kavrayışı takdir etmeyen Spir'e göre, türüm teorisi panteizmin tek mantıklı açıklamasıdır: "Anlaşılabir bir anlamı yoksa da, düşüncenin mantıklı amacının bir an göze çarptığı Panteizm teorisinin tek bir biçimini biliyorum; burada en azından insanların ne demek, ne ifade etmek istedikleri biliniyor, yani dünyanın başlangıcında ilkel durumda şeyler öyle bir birlik oluşturmuştu ki bu birliğin gerçekte bölünmesiyle ayrı varoluş biçimlerine ulaşıldı [...] Türüm teorisi ile az çok bunu açıklarız." Zeller'e göre, Anaksimandros'un *apeiron*'u tam tersine, sonsuz madde olarak düşünülmelidir: "Sonsuz kelimesiyle kütlesi bakımından sonsuz maddeyi kastettiğine hiç kuşku yok. Ἄπειρον ifadesini böyle anlamalıyız. Asli maddeyi belirlemeye nasıl niyetlenmiştir? Her şey-

den önce, ilkel maddenin her zaman yeni varlıklar meydana getirebilmesi için sonsuz olması gerektiğini düşünmüştür. Aristoteles bunun sağlam bir kanıt olmadığını kuşkusuz gösterir. Fakat bu, henüz toy bir filozofa tamamıyla yeterli gelebilmiştir” (PG, s. 181).

²⁹ [Aristoteles], *De Melisso, Ksenophanes, Gorgia*, c. 2, 10 (DK 30 A 5). Bu yazı muhtemelen ne Aristoteles’in ne de Theophrastos’undur, yine de Nietzsche onu burada Theophrastos’a, § 14’te Aristoteles’e atfeder.

³⁰ Sahte Plütarkhos, *Strom.* 2, Eusebios, *Praep. Ev.* I, 8, 2’de (Theophrastos’un alıntısı, karş. *Doxogr.* 579).

³¹ Aetios, II, 20, 1 (*Doxogr.* 348); Hippolytos, *Ref.* I, 6, 4 (*Doxogr.* 559).

³² Aetios II, 24, 2 (*Doxogr.* 354); II, 25, 1 (*Doxogr.* 355); II, 29, 1 (*Doxogr.* 359); Hippolytos, *Ref.* I, 6, 5 (*Doxogr.* 559).

³³ Aristoteles, *Metereologika*, II, 1, 353b6. Nietzsche Zeller, PG, s. 195-196’dan alıntı yapar.

³⁴ Aetios I, 7, 12 (*Doxogr.* 302).

³⁵ Simplikios, *De caelo*, 511, 22-24. Nietzsche’nin verdiği sayfa numaraları, Simplikios’a ait fr. 124’ü aktaran derlemeye tekabül eder: Bekker, *Scholia in Aristotelem* (505a15).

³⁶ Sahte Plütarkhos, *Strom.* 2, Eusebios, *Praep. Ev.* I, 8, 2’de (*Doxogr.* 579, de Theophraste); Aetios I, 3, 3 (*Doxogr.* 277); Simplikios, *Phys.* 1121, 5; *De cael.* 615, 13.

³⁷ Simplikios, *De caelo*, 202, 14-16 (= 91b34 ed. Karster), Zeller, PG, s. 200 not 3 (fr. s. 240 not 4)’ten alıntı.

³⁸ Eduard Zeller, PG, s. 200’de şöyle yazar (bu alıntı üçüncü Almanca basımı değil, dördüncüyü temel alan Fransızca çeviride yoktur): “Birlikte var olan sonsuz dünyalar kesinlikle yıldızlardır, daha sonraki yorumcular bunları ayrı birer kozmik sistem diye düşünüyorsa bu, belki felsefemizin asli maddenin sonsuz olduğunu öğretmesinden kaynaklanan kötü bir yorumdur.”

³⁹ Karş. PHG 4, 314, 21-27.

⁴⁰ Nietzsche’nin yorumuna göre, Anaksimandros, sonsuz sayıda dünya derken, uzamda birlikte var olan sonsuz sayıda dünyadan çok, zaman içinde art arda gelen sonsuz sayıda bir dizi dünyaya gönderme yapar. Bu kavrayış PHG 4, 314, 21-27’de uğursuzluk olarak sunulur: “Oluşun uğursuzluğundan sizi kim kurtarabilirdi?”

⁴¹ Aristoteles, *Metereologika*, II, 1, 353b6; Aleksandros, *Metereologika*, 67, 3 (Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 23, *Doxogr.* 494’ten aktarır); Aetios III, 16, 1 (*Doxogr.* 381).

⁴² Sahte Plütarkhos, *Strom.* 2, Eusebios, *Praep. Ev.* I, 8, 2’de (*Doxogr.* 579, de Theophraste) ve Hippolytos, *Ref.* I, 6, 3 (*Doxogr.* 559).

⁴³ Sahte Plütarkhos, *Strom.* 2, Eusebios, *Praep. Ev.* I, 8, 2'de (*Doxogr.* 579, de Theophraste); Plütarkhos, *Quaest. Conv.* VIII, 8, 4 s. 730e; Hippolytos, *Ref.* I, 6, 6 (*Doxogr.* 559). Nietzsche Zeller, PG, s. 198'i özetler.

⁴⁴ Karş. PHG 4, 312, 13-15, hemen sonra Anaksimandros'la Schopenhauer'i karşılaştırır. Bkz. ayrıca FP 23[22] 1872-1873. Sonra Nietzsche varoluşun değeri hususunda ilk problemi vazetme hünerini Anaksimandros'a atfeder (FP 26[64] 1884). Fakat ahlaki evrimin parametrelerini doğaya uygulamanın sorumluluğunu da: "Platon'dan beri felsefe ahlakın darbesi altındadır. Seleflerinde de ahlaki yorumlar belirleyici rol oynar (Anaksimandros'ta saf olmaktan azat edilmenin cezası olarak her şeyin yok olması, Herakleitos'ta bütünü içinde Oluşun ahlaki ve meşru karakterine tanıklık olarak fenomenlerin kurallara uygunluğu) (FP 7[4] 1886-1887)."

§ 7

Anaksimenes

Başka bir Miletos vatandaşı, Eurystratos'un oğlu. Bunun dışında başka hiçbir şey bilmiyoruz. <Anaksimenes'e> özgü problem, dönemi ve güya Anaksimandros'tan aldığı eğitimidir. Çok güvenilen Apollodoros onun 63. Olimpiyatta (M.Ö. 529-525) doğduğunu, Sardeis'in ele geçirildiği dönemde öldüğünü söyler (DL, II, 3) (Dareios döneminde, 70. Olimpiyat- ta [499] İonyalıların Sardeis'i almasından söz eder).¹ Demek ki Anaksimenes 30 yaşına gelmiş, erken yaşta ölmüştü. Yine de bu bilgiye kimse inanmaz, herkes burada bir saptırma bulunduğunu sanır. Zira bu bilgiye göre <Anaksimenes>, 58. Olimpiyatın 2. yılından kısa süre sonra, yani kendisinin doğumundan 20 yıl önce, M.Ö. 547'de ölen Anaksimandros'un öğrencisi olamaz.² Bu anlatım kuşaktan kuşağa doğru aktarılmış olsaydı, bu durumda, *Apollodoros, hoca-öğrenci ilişkisine, Anaksimenes'in διαδοχή'sine [silsile] karşı çıkardı*. Eskilerin verdiği διαδοχαί'ye [silsilelere] hiç güvenmemeliyiz. Aslında bu, hoca-öğrenci ilişkisini mümkün kılan anlatımları tercih etme yöntemine aykırıdır. Fakat Diogenes Laertios bilgiyi yalnızca bir defa veriyorsa hatalı aktardığını varsaymak kesinlikle doğru olur.³ Şu soruyu soruyorum: Apollodoros'un bu kronolojisini doğrulayan bir bilgi var mı? Evet, Diogenes Laertios, II, 3 var: ἐνίοι δὲ καὶ Παρμενίδου φασὶν ἀκούσαι αὐτὸν [Bazıları Parmenides'in öğrencisi olduğunu da söylerler]. Apollodoros'a göre, Parmenides'in zirve dönemi 69. Olimpiyat dönemidir [DL, IX, 23]. Anaksimenes'le ilgili diğer bütün tarihlemelerin yanında bu olumlamanın anlamı yoktur, ve sadece 63. Olimpiyatta doğmasına raptedilmelidir: Yani 20 yaşında Parmenides'i dinlemiştir. Diogenes Laertios'un bu anla-

tımının tahrif edilmiş bir metne dayanmadığı sonucunu buradan çıkarabiliriz. Bu anlatıya kimin kefil olduğunu da görüyoruz. Diogenes Laertios'a göre (IX, 21),⁴ Theophrastos φυσικὴ ιστορία [*Fizik Araştırması*] adlı eserinde Parmenides'in Anaksimandros'u dinlediğini doğrular.*

Anaksimandros'un zirve dönemi 58. Olimpiyatın 2. yılıydı, o tarihte 64 yaşındaydı. Parmenides'in zirve dönemi 11 Olimpiyat, yani 44 yıl sonraydı. Parmenides'in 20 yaşındayken Anaksimandros'u dinlediğini varsayarsak, zirve dönemi 44 yıl sonra, 69. Olimpiyatta neredeyse 64 yaşındayken yaşamıştır. Şimdi 20 yaşındaki Anaksimenes'in aynı şekilde Parmenides'i dinlediği bilgisi araya girer –bu konuda Theophrastos'a her halükârda güvenmeliyiz.**

Bu durumda:

58. Olimpiyatın 2. yılı: Anaksimandros'un (64 yaşında) zirve dönemi. 20 yaşındaki Parmenides onu dinler.

69. Olimpiyat: Parmenides'in (64 yaşında) zirve dönemi. 20 yaşındaki Anaksimenes onu dinler.

Bu kronoloji o kadar homojendir ki *en eski* tanığımız olan Theophrastos'tan, yani *tek ve benzersiz* bir kaynaktan geldiğini varsaymalıyız. Bu önemlidir, çünkü Anaksimandros - Anaksimenes silsilesine karşı çıkar. Fakat daha sonra bütün dönemlendirmeler bu silsileye göre yapılır. Sardeis'in ele geçirilmesi güvenilir bir ögedir, <yine de> daha eski bir belirleme noktasına, 58. Olimpiyat esnasında Kyros'un Sardeis'i ele geçirmesine bakılmalıdır. Örneğin Hippolytos da *Refut. I, 7'*de <Anaksimenes'in> zirve dönemini değiştirir, tıpkı *Suidas* gibi (burada γέγονε= ἦκμαξε [doğdu = zirve dönemine geldi] ve νε' [55] yerine νη' [58] yazılmış olmalıdır).⁶ Dolayısıyla, διαδοχή'yi meşrulaştırmak için, kentin çok önceki ele geçirilmesine geri gidilmiş, Anaksimenes'in zirve dönemi buraya

* Suidas: Παρμενίδης - ὡς δὲ Θεόφραστος' Αναξιμάνδρος τοῦ Μιλήσιου [Parmenides – Theophrastos'a göre, Miletoslu Anaksimandros'un (öğrencisi)]; Zeller'in I, s. 468'de anladığı gibi bu, Laertios'tan alıntı değildir.⁵ Suidas: Αναξιμένης - οἱ δὲ καὶ Παρμενίδου ἑφασαν [Anaksimenes – bazıları onun Parmenides'in de öğrencisi olduğunu doğrular].

** Suidas: Αναξιμένες - οἱ δὲ καὶ Παρμενίδου ἑφασαν [Anaksimenes – bazıları onun Parmenides'in de öğrencisi olduğunu doğrular].

yerleştirilmiştir. Sonra Anaksimenes'in ve Anaksimandros'un etkinlik dönemleri çakışmış, sonunda arkadaş veya dost haline getirilmişlerdir, örneğin Simplikios, *de caelo* 373b ve Eusebios, *Préparation évangélique* X, 14, 7'de.⁷ Theophrastos'la Apollodoros'u haliyle kabul edip <Anaksimandros'la Anaksimenes arasındaki> hoca-öğrenci ilişkisine karşı çıkarız. Öte yandan, Parmenides'in Anaksimandros'un yanında eğitim görmesi geniş bir bakış açısı sağlar.⁸ Fakat Anaksimenes'in Parmenides'i dinlemesi düşüncesi üzerinde herhangi bir etki bırakmaz ve bu bakımdan önemsizdir. Anaksimenes yine de Hippon, İdaios, Apollonialı Diogenes gibi, ikinci sınıf bir figür değildir⁹ ve yalnızca Anaksimandros'la Anaksagoras arasında köprü kurmak için böyle akıl almaz bir yere oturtulmuştur. Mantıklı bir bakış açısıyla, Apollodoros, Anaksagoras'ın Anaksimenes'in öğrencisi olduğunu da kabul etmemiş olmalıdır, çünkü Anaksimenes 70. Olimpiyatta ölmüş, Anaksagoras bu dönemde doğmuştur.¹⁰ *Apollodoros'a göre, Anaksagoras yalnız bir figürdür, διαδοχή'ye tabi* {(bir halefle bağlantılı)} *değildir*. Apollodoros'a göre, διαδοχή'ye inananlar onun zirve dönemine 70. Olimpiyattan sonra yer vermek zorunda kalırlar, yani doğum yılına. Dolayısıyla, Anaksagoras gibi Anaksimenes'e de eski bir tarihte yer verildiği görülür, hepsi İonya διαδοχή'si uğruna!⁺

Apollodoros'un kronolojik tablosunu araya sıkıştırıyorum:

Olimpiyat	35, 1	Thales'in doğumu
	40	Ksenophanes'in doğumu
	42, 4	Anaksimandros'un doğumu
	63	Anaksimenes'in doğumu (bu durumda Parmenides'in öğrencisi olması için Elea'ya gitmiş olması gerekir)
	{69	Parmenides'in ve Herakleitos'un zirve dönemleri}

⁺ Diogenes'i Anaksimenes'in öğrencisi yapan ve ἡν δὲ ἐν τοῖς χρόνοις κατὰ Ἀναξαγόραν [Anaksagoras'ın döneminde yaşadı] diyen Antisthenes de tarihleri ileri çekenler arasındadır (IX, 52).¹¹

Bu durumda bu Diogenes'e hatalı bir konum verilmiş ve İzmirli Diogenes'le karıştırılmıştır. Diokles de Demokritos, Diogenes, Anaksarkhos'u bulmuş ve bu yüzden boş bir liste bırakmıştı.¹²

İonya felsefesiyle *İtalya felsefesi* arasındaki Diokles'in mi?

Sonuçta, Apollodoros (Eratosthenes'ten sonra her hâlükârda) διαδοχαί'yi ciddi eleştirmiştir,¹⁴ onunla gurur duyulmalıdır. Bir διαδοχή'ye imkân veren rakamları tercih etme yöntemi tamamıyla yanlıştır. – Dolayısıyla, Anaksimenes'i Anaksimandros'tan ayırıyoruz, Parmenides'in öğrencisi olduğuna inanıyoruz. Ancak, daha sonra belirtileceği gibi,¹⁵ Parmenides felsefesinin iki yarısından birinde aslında Anaksimandros'un düşüncesini devam ettirmiştir: Şiirin ikinci yarısında, en sıradan dünya kavrayışının bakış açısından hangi dünya kavrayışının doğduğunu göstermeye çalışır. Burada *Anaksimandros'un söylediği sıcakla soğuk* arasındaki düalizmden yola çıkar, seyrelemeyle yoğunlaşma, ışıkla karanlık, toprakla ateş arasındaki zıtlığı da belirtir bu. Anaksimenes, bu bütün mitik benzerliklerle bağlantı kurar, her şeyin *asli maddenin seyrelemesinden ve yoğunlaşmasından* doğduğunu kuşkusuz ilk kabul eden odur. Simplicios, *Fizik*, 32a: ἐπὶ γὰρ τούτου μόνου (Ἀναξιμένους) Θεόφραστος ἐν τῇ ἱστορίᾳ τὴν μάνωσιν εἰρήκε καὶ τὴν πύκνωσιν [aslinda, Theophrastos *Araştırmalar*'ında seyreleme ve yoğunlaşmadan yalnızca (Anaksimenes) bağlamında söz etmiştir]. Ama başkalarının da seyreleme ve yoğunlaşmayı kullandığı açıktır.¹⁶ <">Anaksimenes'e göre, seyreleme ısınmayla, yoğunlaşma soğumayla aynıdır. Hava seyrelererek ateşe, yoğunlaşarak rüzgâra, sonra buluta, suya, toprağa, sonunda taşla dönüşür<">.¹⁷ Bu ἀραιώσις [seyreleme] ve πύκνωσις [yoğunlaşma] ilkesinin önemi dünyayı *mekanik* temellere dayanarak açıklamada kaydedilen gelişmedir: Atomcu-materyalist sistemin ilk evresidir. Fakat bu evre, Herakleitos'la Parmenides'i akla getiren zaten çok daha yeni bir evredir. Anaksimandros'tan hemen sonra olağanüstü bir adım atılmıştır: Burada, asli maddeden *evrilme* "nasıl" mümkün olur sorusuyla ilgili ilk teoriyi görüyoruz: Anaksimenes bununla Anaksagoras, Empedokles ve Demokritos dönemlerini, yani yepyeni bir doğa bilimleri hareketini başlatır. Daha eski dönemlerde "nasıl" problemi kesinlikle sorulmamıştı. Anaksimenes önemli bir bilim adamıdır, Parmenides'in metafiziğini kabul etmemiş ama bilimsel planda

onun başka kuramlarını güçlendirmek istemiştir. Fakat onu şu diziye yerleştirmek çok yanlıştır: “Thales su, Anaksimandros το ἄπειρον, Anaksimenes hava, Herakleitos ateş.” Onun başarısı asli varlık diye neyi öne sürdüğünden çok, bu özgün maddenin evrimi düşüncesindedir. Bu nedenle, çok daha yakın bir döneme mensuptur. Anaksagoras’a varmadan, Herakleitos ve Elealılar sonrasına kadar ondan söz edilemez. Yani Thales’ten Sofistlere ve Sokrates’e kadar *bağımsız* yedi kategori, yani ortaya çıkan yedi özgün ve bağımsız filozof vardır: 1. Anaksimandros, 2. Herakleitos, 3. Elealılar, 4. Pythagoras, 5. Anaksagoras, 6. Empedokles ve 7. Atomculuk (Demokritos). Bunların διαδοχαί yoluyla bir araya gelmesi mesnetsiz, aslında kesinlikle yanlıştır. Kökten farklı yedi dünya görüşünü temsil ederler: Bu nedenle birbirlerine yakındırlar, biri diğerinden genellikle doğasının en zayıf yanını öğrenir. Anaksimenes son üç kategorinin *habercisidir*: Genç ölmüştür ve bu yedi figürün yanında hakkıyla yer bulamaz. Leukippos’un Demokritos’la, Ksenophanes’in Parmenides’le ve Thales’in Anaksimandros’la ilişkisi neyse Anaksimenes’in de onlarla ilişkisi aynıdır.¹⁸

Notlar

¹ Karş. DL, II, 3'te Apollodoros, fr. 66 Jacoby alıntısı.

² DL, II, 2'de Apollodoros, fr. 29 Jacoby alıntısı.

³ Diogenes Laertios'un belirttiği (II, 3) Apollodoros'un tanıklığı Anaksimenes'in kronolojisini biraz değiştiriyorsa Diogenes Laertios'un yanlış yaptığını varsaymanın mantıklı olduğunu söyler Nietzsche. Fakat zamanda yer değiştirmenin gerektiği düşünülürse Diogenes Laertios'un verilerinin geçerliliğini en azından doğrulamak uygundur.

⁴ DL, IX, 21 (karş. Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 6 a; *Doxogr.* 482, 14 = fr. 24 Usener): "Nietzsche'nin aleyhinde, Diels'i izleyen filologların bilgiyi Ksenophanes'e attettikleri de vurgulanmalıdır. Pasquinnelli, Nietzsche'yle aynı doğrultuda Parmenides'e atfeder" (karş. A. Pasquinnelli, *I Presocratici*, Einaudi: Torino 1958, I, s. 383).

⁵ Karş. Zeller, PG, s. 468 not: "Buna karşın, Parmenides'in Anaksimandros'u dinlemesi bildiğimiz her şeye terstir. İşte bu yüzden, Diogenes Laertios alıntı yapılan pasajında [IX, 21] ve aynı doğrultuda Suidas 'Parmenides' maddesinde Theophrastos'un bu verisini çıkarmak istedilerse elbette bir yanılma söz konusudur."

⁶ Hippolytos, *Refutationes*, I, 7, 9 (*Doxogr.* 560 vd.): "Anaksimenes'in düşüncesi böyledir. Zirve dönemi 58. Olimpiyatın ilk yılıydı [M.Ö. 548-547]." Suidas, "Anaksimenes" maddesi: "Zirve dönemi, Pers Kralı Kyros'un Sardeis'i Kroisos'tan aldığı devir olan 55. Olimpiyat sırasındaydı." Nietzsche'ye göre, 55. Olimpiyat 58. Olimpiyat olarak düzeltildiğinde "doğdu" ifadesi "serpildi" anlaşıldı (Anaksimenes'in -doğumunun değil- zirve döneminin 548-547'ye rastladığını ve Anaksimandros'u dinlediğini sağlama almak için).

⁷ Aslında Simplikios, *De caelo* 273b45, Heiberg edisyonunda 615, 18-19'a karşılık gelir: "Anaksimandros'un dostu ve hemşerisi Anaksimenes"; aynı bilgi Simplikios, *Phys.* 24, 26 (Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 2; *Doxogr.* 476)'da da vardır: "Eurystratos'un oğlu, Miletoslu Anaksimenes Anaksimandros'un arkadaşıydı"; Eusebios, *Praeparatio Evangelica*, X, 14, 12 (ed. Dindorf). Nietzsche'nin akıl yürütme tarzını özetleyelim: Anaksimandros-Anaksimenes silsilesini korumak için eski silsileciler Anaksimenes'i Anaksimandros'un yoldaşı ve dostu

yaparak kronolojisini zamanda geriye çekmişlerdir. “Doğdu” ifadesini “serpildi” olarak yorumlayıp, Anaksimenes’in zirve döneminin Sardeis’in (ilk) alındığı döneme (LVIII. Olimpiyat sırasında, 548’e doğru) oturmuşlardır. Bu konuda bkz. *Filozofların διαδοχαί’si* ve tekabül eden notlar.

⁸ Bkz. Parmenides konusundaki paragraf, aş. s. 219 vd., burada Parmenides’in ilk felsefe sisteminin oluşmasında Anaksimandros’un etkisi belirtilir ki Nietzsche’ye göre, şiirinin ikinci kısmı bunu içerir.

⁹ Nietzsche başta “Anaksimenes ... gibi ... değildir” (*aber nicht wie*) yerine “Anaksimenes tam da ... gibidir” (*ebenso wie*) yazmıştır.

¹⁰ Aslında, Apollodoros, fr. 66 Jacoby’dan alıntı yapan DL, II, 3’ün tanıklık ettiği gibi, Anaksimenes 499’da Sardeis’in ikinci kez alındığı sırada öldüyse, Apollodoros’a göre, tam da bu yıllarda doğan Anaksagoras’ın hocası olamaz (Apollodoros, fr. 31 Jacoby’dan alıntı yapan DL, II, 7).

¹¹ Antisthenes, fr. 15 Jacoby’dan alıntı yapan DL, IX, 57.

¹² Nietzsche Diogenes Laertios’un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* kitabına gönderme yapar veya *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*’nin başlıca kaynağı olarak Diogenes’in veya Magnesialı Diokles’in adlarını düşünür. Bu konuyu karşı. *Chronologia philosophorum*, s. 61 vd. Karşı. *Filozofların διαδοχαί’si*, s. 352 ve not 21.

¹³ Aktarılan kronolojik verilerden hareketle Nietzsche’nin çıkardığı hesaba sıklıkla dayanan bu bilgiler için bkz. DL, I, 37-38 (Apollodoros, fr. 28 Jacoby); İskenderiyeli Klemes, *Strom.* I, 64; DL, I, 2 (Apollodoros, fr. 29 Jacoby); II, 3 (Apollodoros, fr. 66 Jacoby); IX, 23; IX, 1; II, 7 (Apollodoros, fr. 31 Jacoby); IX, 41 (Apollodoros, fr. 36a Jacoby).

¹⁴ Kyreneli Eratosthenes M.Ö. 3. yüzyılda yaşamıştır. Atina’da eğitim görmüş, III. Ptolemaios Euergetes 246 yılına doğru onu İskenderiye Kütüphanesi’ni yönetsin diye çağırmıştır. İçeriğini ancak şöyle böyle bildiğimiz şiirler (bir *Hermes* ve bir *Erigone*) kaleme almıştır. Takımyıldızlarının kökenini anlattığı *Katasterismoí*’yi düzyazıyla yazmış, İskenderiyeli ilk “filolog” olmuş, komedyanın kökenleriyle ilgilenmiş, *Khronographia*’da Apollodoros’un kronoloji araştırmalarının yolunu açmıştır. Coğrafya çalışmaları yapmış, yeryüzünün çevresini hesaplamıştır.

¹⁵ Aş. bkz. § 10, s. 219.

¹⁶ Simplikios, *Phys.* 149, 32 (Theophrastos, fr. 2; *Doxogr.* 477). Nietzsche’nin sayfa numaralarına *Phys.* fol. 32, 50 tekabül eder.

¹⁷ Hippolytos, *Ref.* I, 7, 2-3 (*Doxogr.* 560). Nietzsche Zeller, PG, s. 209-210’u özetler.

¹⁸ Nietzsche Rohde’ye 11 Haziran 1872 tarihli mektubunda, filo-

log dostuna antik dönem filologlarının kronolojisi problemiyle karşılaştığında kendisine yol gösteren ölçütleri açıklar. “İlke olarak, Apollodoros’un kronolojik belirlemelerine güveniyorum: Antik διαδοχαί’nin tamamen *mesnetsiz* karakterini gün ışığına çıkaran ve rakamlarıyla onları hiçliğe indirgeyen odur. Anaksimandros, Herakleitos, Parmenides’i; sonra Anaksagoras, Empedokles, Demokritos’u çok önemli figürler olarak ele alıyorum. Thales’e Anaksimandros’un, Ksenophanes’e Parmenides’in, Anaksimenes’e Anaksagoras, Empedokles ve Demokritos’un habercisi diye (zira kozmik sürecin “nasıl”ıyla ilgili sağlam teoriyi, μάνωσις τύκνωσις’i [seyrelme-yoğunlaşma] ilk o ortaya atar) bakıyorum. Leukippos da bir habercidir. Sonra arkadan gelenler var: Zenon vb.” Wilamowitz’in *Tragedyanın Doğuşu* aleyhine yazdığı hicivle ortaya çıkan polemikle ilgilenen Rohde 15 Haziran tarihli yanıtında, Platon-öncesi filozofların kronolojisiyle ilgili soruları doğrudan yanıtlamaz.

§ 8

Pythagoras¹

Anaksimandros'un hemen arkasından Herakleitos gelir. <">Herakleitos'un ateşin niteliksel dönüşümü hipotezinde kaydettiği başarılı kesin ilerleme,<"> fenomenin çokluğunu yoğunlaşma ve seyrelmeyle, birleşme ve ayrılmayla açıklayanların aksine konumlandırıldığında (Heinze, *Lehre vom Logos*, s. 3) filozof tamamıyla yanlış tanıtılır.² Çünkü bu ἀραιώσις – πύκνωσις [seyrelme-yoğunlaşma], σύγκρισις [birleşme] ve διάκρισις [ayrışma] teorileri Herakleitos'tan sonradır, daha yakın tarihlidir. Herakleitos'un aksine, tam da bu teorilerle bilimsel düşüncede ilerleme kaydedilir.³ Öte yandan, <başarılan> ilerlemeyi değerlendirmek için Herakleitos'la Anaksimandros kıyaslanmalıdır. Ἀπειρον ve oluş dünyası bir tür kaba bir düalizmde, anlaşılabilir bir tarzda yan yana getirilmiştir. Herakleitos varlık dünyasını kökten reddeder, yalnızca oluş dünyasını olumlar; Parmenides, Anaksimandros'un problemini çözmek için aksini yapar. İkisi de birbirinin tersi bir yolla bu düalizmi yok etmek ister, Parmenides'in Herakleitos'la büyük bir coşkuyla kavga etmesinin nedeni budur.⁴ Herakleitos gibi Elealılar da Anaksagoras, Empedokles ve Demokritos'un habercileridir: Anaksimandros'tan itibaren genel anlamıyla karşılıklı bilme ve onaylama vardır. Bu anlamda, bir evrimden söz edilebilir.

Pythagoras tam tersine yalnız bir figürdür. Pythagoras felsefesi denen felsefe çok daha sonra ortaya çıkar, belki 5. yüzyılın ikinci yarısından biraz daha önce. Antik dönem filozoflarıyla Pythagoras'ın hiçbir bağlantısı yoktur, çünkü o filozof değildir, başka bir şeydir. Aslına bakarsanız, Pythagoras antik

dönemin felsefe tarihinden dışlanabilir ama bir *yaşam felsefesi* tarzı imgesi yaratmış, Yunanlar onu böyle tanımışlardır.⁵ Bu imge hem felsefeyi hem de filozofları (Parmenides, Empedokles) çok etkilemiştir.⁶ Bu nedenle, burada söz konusu edilmektedir. Zeller, I, 235 (3 baskı); Grote, II, 626; E. Rohde ("Die Quellen des Jamblich in seiner Biographie des Pythagoras" *Rheinisches Museum* 26 ve 27)'de harika yorumlar <bulunur>.⁷

Önce, Pythagoras'ın *dönemi*. Rohde'ye göre, <">filozofun *hakiki* dönemini belirlemeli ve aktarılan bilgileri birleştirmenin yol açtığı büyük yanıltan kaçınılmalıdır: Bentley (*Briefe des Phalaris*, s. 113 vd., Ribb.).⁸ Kronolojileri birleştirmede iki çelişkili dizi vardır. İskenderiyeli bilginler birbiriyle bağdaşmayan iki veriden hareket ettiler; diğerine nispetle birinin seçilebileceği ama kimsenin güvenmediği iki veri.<">⁹

1. <">Olimpiyatlara dair tutulan bir ἀναγχαφή'de [kayıt] 48. Olimpiyatın ilk yılında (588) mor giysiye bürünmüş, dalgalı saçlı Samoslu Pythagoras'ın gençlerle güreş müsabakasında boy gösterdiğini yazar. Yarışmaya alınmayınca yetişkinlerle güreşmiş ve kazanmış. *Eratosthenes*, bu Pythagoras'ın filozofla aynı olduğunu düşünür (DL, VIII, 47).¹⁰ Gençlikle olgunluk arasındaki yaştan sınırında değilse, gençler yarışmasına katılmayı düşünmüş olamazdı, yetişkinlerle de güreşmezdi. Bentley, o dönemde Pythagoras'ın 18 yaşında olduğu, dolayısıyla 606 yılı civarında doğduğu sonucuna varır. <">¹¹

2. <">Birçok tanığa göre zirve dönemi 62. Olimpiyattır.¹² Buradan, çok önemli bir noktayı, yani Samos'tan Kroton'a göç ettiğini anlıyoruz. Aristoksenos'un anlattıkları, 40 yaşındaki Pythagoras'ın Polykrates'in tiranlığından kaçmak için Samos'tan gidişinin üzerine temellenir.¹³ Tiranlık 62. Olimpiyatın 1. yılında başlamıştır.¹⁴ Bu durumda Pythagoras'ın ölüm yılını çok ileri bir tarihe atmamak gerektiği için, mümkün olduğunca erken bir tarihte göç ettiği kabul edilir<">¹⁵ (Onu olabildiğince yaşlandırmak için tarihleri olabildiğince geriye götürmek gibi tuhaf bir eğilim). İleri yaşa gelmiştir. Aristoksenos ona πρεσβύτες [yaşlı] der.¹⁶ <">Bu hesabı *Apollodoros* yapar ama *Eratosthenes*'in verileriyle birleştirmek aklına gelmez: <Çünkü> *Eratosthenes*'e göre, Pythagoras 532'de 75 yaşında olmalıydı,¹⁷ önemli bir etkinliğe başlamak için çok

ileri bir yaş. Dahası, Apollodoros onun güreşçiyle özdeşleştirilmesini radikal bir şekilde reddeder. -*Ölüm yılı* da bize aktarılmamıştır: Bu durumda, doğum tarihinden itibaren bir yaşam süresine karar verilmelidir. Veriler 75, 80, 90, 99, hatta 100, 104, 117 yaş arasında gidip gelir.¹⁸ Tahminler genellikle naiftir, örneğin Herakleides Lembos, Pythagoras'a 80 yaşını yakıştırır, çünkü insanın normal yaşam süresi budur.¹⁹ Apollodoros'un ona olabildiğince kısa bir ömür biçmesi için iyi nedenleri vardır: 75 yaş tahmininde belki Apollodoros bulunmuştur, yani <Pythagoras> 70. Olimpiyatın 4. yılında (497) <ölmüştür>.²⁰ Eratosthenes²¹ daha geniş bir sınır tanımıştır: 99 yaş lehine genel yorumun izinden gitmesine bakalım; o zaman Pythagoras'ın ölümünü 507 yılına yerleştirir. <">²²

Belirlenmiş bu basit olgu şimdiye kadar kabul edilmemiştir, çünkü Sybaris'in yıkılmasından (510) ve bunun hemen ardından gelen Pythagoras'ın ölümünden kısa süre sonra Pythagorasçılarının sürüldükleri varsayılır. Zeller'in olumladığı bilgi, yani istisnasız bütün yorumcuların Sybaris'in yıkılışını Pythagoras'ın ölümünden hemen önceki döneme yerleştirdikleri bilgi doğru değildir. Rohde, Kylon'un çıkardığı sorunlarla Sybaris'in yıkılışını ilişkilendirmenin bütünüyle Tyanalı Apollonios'un icadı olduğunu belirtmiştir (*Rhein. Mus.* 26, s. 573).²³

Yine de bu konuda Apollodoros'la aynı görüşteyiz, çünkü Pythagoras'la ilgili olan her şeyi en çok hesaba katan *Aristoksenos*'un tanıklığının izinden gider. Dolayısıyla, Pythagoras'ın zirve dönemi 62. *Olimpiyattır*. <Apollodoros> büyük Eratosthenes'ten ayrılıyorsa kuşkusuz bunun geçerli nedenleri vardı: Antik dönemden bir epigramda *ὁ Κράτεω* -Krateos oğlu- [*Krateos*: Güçlü] diye çağrılan güreşçiye ispatlayabiliyordu (DL, VIII, 49),²⁴ oysa filozofun zengin bir tüccar olan babasının adı *Μνήσαρχος*'tu [Mnesarkhos]. Pythagoras Samos'ta doğar. Uzun seyahatlerden sonra 40 yaşında Samos'a döner, adayı tiran Polykrates'in yönettiğini görür. Vatanından gitmeye karar verir. Halkının beden eğitimiyle ve hekimlerinin mükemmelliğiyle tanınan *Kroton*'a gider. Bu iki yön birbiriyle bağlantılıdır. Hekimlik teorisi ve pratiği jimnastik hocasının mükemmelliği olarak düşünülürdü. Kroton'da Pythagoras

katı ritüellerle yönetilen bağımsız bir tarikatın kurucusu olarak büyük bir siyasal etki kazandı: Çok sayıda zengin Krotonlu bu tarikata girdi [DL,VIII, 3]. Tarikat her yere, örneğin Metapontion'a yayıldı. Pythagoras bize din reformcusu olarak sunulur: <">Ruh göçü öğretisinden ve bazı dinsel geleneklerden hiç kuşkusu yoktur, Orpheuşçularla aynı görüştedir.²⁵ Ne Aristoteles ne de Aristoksenos onun fizik veya etik öğretilerinden haberdar değillerdi. Pythagoras kurtuluşunu uzun zamandır kutsal sayılan yeraltı tanrıları kültünün derin anlamında aradı. Yeryüzünde varoluşun kutsallığa eski bir saygısızlığın kefareti olduğunu kavramayı öğretti. İnsan öbür dünyada arındıktan sonra kaderinde her zaman yeni formlarda yeniden doğmak vardı. Gizemli kutsanmalarla erginlenen ve kutsal kurallara riayet eden bir yaşam sürdüren din-dar insan sonsuz oluş çemberinden çıkabilirdi.<">²⁶ <">Erdemli kişiler (Empedokles'in öğretisindeki gibi) kâhin, şair, hekim ve hükümdar olarak yeniden doğardı, φιλοσοφίας ó τελειότατος καρπός [felsefenin en mükemmel meyvesi] olarak tam özgürlük.<">²⁷ Rohde'ye göre, <">Orpheuşçuların dinsel temsillerinin ve ritüel yasalarının dışında, Pythagorasçılarının yaşam tarzı yine de bilim merakı tohumunu içermiş olmalıdır.<">²⁸ Herakleitos'un, <">Pythagoras'ta ne gerçek bir filozof ne saf bir Orpheuşçu ama Orpheuş'un gizemciliğiyle bilimsel araştırmalar arasında ikiye bölünmüş bir düşünür gördüğü sistemi belirtilmeye değerdir.<">²⁹ Diogenes Laertios'a göre (VIII, 6; IX, 1-2), Πυθαγόρας Μνσάρων ιστορίαν ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καί ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφάς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην κακοτεχνίην [Mnesarkhos oğlu Pythagoras bütün insanlardan daha fazla araştırma yaptı ve bu çalışmalar-dan seçtiği yazılarla bilgi ve kurnazlığa dayalı kendi bilgeliğini oluşturdu]. -Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδασκει. Ἡσίοδον γάρ ἂν ἐδίδαξε καί Πυθαγόρην, αὐθις τε Ξενοφάνεά τε καί Ἑκαταῖον [Çok bilgi insanı akıllı yapmaz; öyle olsa Hesiodos'u, Pythagoras'ı, Ksenophanes'i ve Hekataios'u akıllı yapardı].³⁰ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφάς kelimeleri az önce sözü geçen yazılara gönderme yapmalıdır: Pherekydes'i veya Orpheuşçu yazıları düşünüyorum (ama

Zeller'la aynı fikirde değilim);³¹ ἱστορίη Herakleitos'un onaylamadığı, sorularla yapılan araştırmadır. Kuşkusuz yolculukları kasteder {ama sonra bunu da inkâr eder}. Πολυμαθίη Orpheus kitaplarından elde edilemediği için, acaba Mısır edebiyatından mı söz etmek istenir? Ksenophanes gibi Miletoslu Hekataios da büyük bir seyyahtı: Belki Herakleitos Pythagoras'ın σοφίη'sini seyahatlerden değil, Hesiodos, Ksenophanes ve Hekataios'tan aldığını söylemek istiyordu. Γῆς περιόδος'taki [Yeryüzü Çevresi] (2. kitap, *Mısır ve Libya'yla Asya*) yabancı âdetler için geçerlidir bu.³² Herodotos da benzer gözlemler yapar (II, 81). <">Mısırlı rahipler yünlü dış giysilerinin altına keten pantolon giyerler; bunlarla ne tapınağa girmelerine ne de gömülmelerine izin verilir. Bu konuda, Pythagorasçılarla ve aslında Mısırlı olan Orpheusçu ve Bakkhosçu adı verilenlerle aynı görüştedirler. Herodotos'a göre (II, 123), ölümsüzlüğü ve ruh göçünü ilk kez Mısırlılar öğretiler: τοῦτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὥς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἔοντι. τῶν ἐγὼ εἰδῶς τὰ ὀνόματα οὐ γράφω [Modern dönemdeki gibi aynı şekilde antik dönemde de bazı Yunanlar bu öğretiyi kendi buluşları ilan etmişlerdir. Adlarını bilsem de yazmıyorum].<">³³ πολυμαθίη, tuhaf töreler dağarcığı içeriyordu (örneğin ἀκούσματα [ilahiler] adı verilen ayinler veya σύμβολα [simgeler]) ve bu kesinlikle κακοτεχνίη [aldatmaca] idi). Her önermeye art arda yer veriyorum. Bu durumda, en eski tanık [Herakleitos] birincisi seyahatlerin aleyhine konuşur, ikincisi Pythagoras'ın bilime bütün ilgisini arka plana atar. Herakleitos'un gözünde Pythagoras'ın hiçbir özgünlüğü yoktur, aslında sahtekârdır, ἱστορίη'sinin bilimle hiç ilgisi yoktur, törelerle ilgilidir. Πολυμαθίη unvanını alacak matematikçi Pythagoras olurdu. Pythagoras'ın belirgin özelliği olan σοφίη gibi davranma yalnızca bir πολυμαθίη'dir (aldatıcı, batıl prosedürler), Herakleitos böyle düşünür. Herodotos'unkine benzeyen bir bakış açısı. Şu farkla ki Herodotos seyahatlere değil, kitaplara aracı der. Burada, Hesiodos'un *İşler ve Günler*'indeki batıl töreler de düşünülebilir, μαντικὰ ἔπη'nin [kehanet sözleri] yazarı olarak, bunlar Pythagorasçılarla örtüşür. Burada Ksenophanes, filozof olarak değil, çoktanrıcılıkla, çağdaşları-

nın zenginliğiyle mücadele eden biri olarak araya girer (Üç pasaj birbirleriyle bağlantılıdır).

Dolayısıyla, Herakleitos da yalnızca din reformcusuna gönderme yapar; <Pythagorasçılığın> bilimsel-felsefi yönü çok daha sonraki bir evrede yayılır. Herakleitos Pythagoras'ın bilimsel ilkesine (dolayısıyla sayılara da) karşı çıkar. ἐν τῷ σοφόν [tektir bilgelik].³⁴ -Empedokles'in tutumu bizim için özellikle dikkate değer bir tanıklıktır: Okulun gizli tutulan gizemi onun sayesinde gün ışığına çıkar.³⁵ Fakat sayılar teorisi konusunda Empedokles'in hiçbir fikri yoktur; ruh göçü ve din pratikleri öğretileri gizemlidir.³⁶ Eski yaşamları hatırlamasıyla, Abaris ve Zalmoksis gibi masalsı varlıklarla devamlı münasebetleriyle, olağanüstü güçleriyle (hayvanları evcilleştirme) bütün eski efsaneler birleştirilir [DL, VIII, 2-5.] Pythagorasçıların en eski efsanelerinin formu böyledir.

<">Zamanla (5. yüzyılın ikinci yarısından önce değil), okulun bilime eğilimi gelişmiştir: Fakat Rohde, aynı zamanda okulda *bölünmenin* ortaya çıktığına dair ilginç bir fikir öne sürmüştür. Bilimsel araştırma yapanlar dinsel temelleri arka plana atmışlardır; diğerleri Πυθαγορικός τρόπος τοῦ βίου [Pythagorasçı yaşam tarzına] bağlı kalmışlardır. Aristoteles'e göre Πυθαγόρειοι'nin [Pythagorasçılar] fizik öğretilerinin, Aristoksenos'a göre etik öğretilerinin dinsel *inançlarıyla* hiçbir ilgisi kalmadığına dair çarpıcı olgu ancak böyle açıklanabilir. Tanıklarımızın birbirine çok ters düşmesi ancak çok farklı iki tarafın <var oluşuyla> açıklanır, örneğin etten ve bakladan uzak durma konusu. Eudoksos ve Onesikritos bunu reddederken Aristoksenos onaylar.<">³⁷ <">Aristoksenos, Pythagorasçı dostlarının beyanlarının izinden gider (Aulus Gellius, IV, 11'e göre),³⁸ sonra da onların pratiklerini Pythagoras'a atfeder. Ayrıca, bir grup ise şarap, et ve bakladan uzak durmamış, orta komedyâ dönemi şairleri de bununla alay etmişlerdir.³⁹ Hariciyi dahiliden ayıran masallar da aktarılır: Bilimsel eğitim alan kişiler ile öğretilerin kısa açıklamalarıyla yetinenleri birbirinden ayırmanın, antik dönem Pythagorasçılığında kesinlikle hiçbir değeri yoktur. Bu masal daha sonra meydana gelen hakiki ayrılığı açıklamak ve iki tarafın da Pythagoras'a sahip çıkması için ortaya atılmıştır. Bilimsel eğilim Pythago-

ras'ın öğretisini okulun daimi sırrı olarak sunmuş, ilk kez Philolaos bu gizemi açıklamıştır.⁴⁰ Fakat iki eğilimin eş zamanlılığını açıklamak için, Pythagoras'ın zaten tamamıyla farklı eğitim verilen iki sınıf örgütlediği kabul edilmelidir. Philolaos hakkındaki bu eski masal, sayılar felsefesinin Philolaos'un öğretileri ve yazılarıyla başladığını ama onun Sokrates'in yaşça büyük bir çağdaşı olduğunu kanıtlar. – O zaman, akustik öğrencilerinin bilgeliği artık matematikçilerin bilgeliğinin ilk evresi olarak düşünülüyordu. Daha yakın zamanlı Pythagorasçı felsefeyi bizzat Pythagoras'la bağdaştırmayı kimse göze alamaz. Zeller'in ılımlılığıyla bile olsa bunu yapmak zorunda değiliz <">.⁴¹

<">Yine de bilim grubunun elinde üstadın imgesinin değiştirilmesi, içinin boşaltılması önemlidir; artık bir siyasal reformcunun özellikleri de eklenir: Bu grup, gizemli büyücü <imgesini> bu aydın siyaset adamına dönüştürür ki bu tamamıyla yanlıştır. Felsefeden her zaman kopuk duran diğer grup, batıl inanca daha da gömülür, Pythagoras burada "batıl inancın büyük üstadı" haline gelir, Rohde'nin de dediği gibi, "büyük saygınlığı" sayesinde Pythagoras'ın daha sonra Mısırlılarla, Keldanilerle, Perslerle, Yahudilerle, Trakyalılarla, Galyalılarla birlikte eğitim gördüğü söylenir.<">⁴²

<">Sonuçta, üçlü bir gelenek: (1) kadim efsane; (2) akılcı tarih; (3) yeni batıl. Bu üçlü gelenek İskenderiye döneminin bilginlerine sunulur: Eratosthenes, Neanthes, Satyros ve Hippobotos buna yeni hiçbir şey eklemeyiz, yalnızca öğeleri birleştirirler (bu öğelerden hareketle Pythagoras hakkında kötü bir hiciv üreten Hermippos dışında).⁴³ Diogenes Laertios İskenderiye döneminde hiçbir yeni-Pythagorasçı içeriği bulunmayan Pythagorasçı bilginin imgesini bize sunar. Fakat öğretiler yavaş yavaş yaşam bulur, İskenderiyeli bilgelerin mozayiği artık yetmez. Tyanalı Apollonios kendi icadı sayısız uydurmayla birlikte ayrıntılı ama mesnetsiz bir biyografiye girişir. Gerasalı Nikomakhos, yanlışlama niyeti taşımadan, özellikle Neanthes ve Aristoksenos'tan yararlanır. Çağdaşı Diogenes Antonios sorunlu kaynaklardan faydalanır ama uydurma hiçbir şey eklemeyiz: Porphyrios da aynı. Iamblikhos, Βίος Πυθαγόρειος'ta [Pythagoras'ın Yaşamı] yalnızca keşme-

keş yaratır: Önemli bütün pasajlarda Apollonios'la Nikomakhos'un yazılarından yararlanır, (daha eski geleneklerden başlayarak) Nikomakhos'u temel alır ve Apollonios'un hikayesinden ancak çok sayıda renkli özeti araya serpiştirir.⁴⁴ Sahte Aristoteles, Neanthes ve Hippobotos'un yazılarının önemli fragmanları Nikomakhos aracılığıyla bize gelmiştir. Apollonios'tan gelen hiçbir şeye inanmamak gerekir.<">⁴⁵

Bu üç kaynağa göre Pythagoras'ın yaşamı hakkında gerçekten ne biliyoruz? Efsane, akılcı tarih ve yeni batıl inançlar mı? Neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz. Yalnızca çok genel çizgilerden ve çağdaşlarının az sayıda zayıf görüşlerinden yararlanılabilir. Tarih gibi görünen şey, özellikle tehlikelidir. Bu durumda, geç dönem Pythagorasçılarla ilgili her şey için kuşkusuz en çok Aristoksenos'a güvenilir; öte yandan Rohde'ye göre, onun <Pythagoras'ın> yaşamıyla ilgili verdiği bilgiler tartışma götürür.⁴⁶ Dolayısıyla, Apollodoros'un izinden gittiği Aristoksenos'un kronolojisi de (Polykrates ve 40 yaş nedeniyle) tartışma götürür.⁴⁷ Fakat bu, aşağı yukarı kesin dönem olmalıdır, özellikle Herakleitos'un yeri konusunda açıklamam doğruysa. Pythagoras Ksenophanes'le Hekataios'tan yararlanabilmiş olmalıdır, öte yandan, onun ölümsüzlük inancıyla alay eden Ksenophanes onu tanır (DL, VIII, 36).⁴⁸ Pythagoras (Apollodoros'a göre, 40. Olimpiyatta doğan) Ksenophanes'in her halükârda genç bir çağdaşıdır.⁴⁹ Hekataios'un zirve dönemi 65. Olimpiyata yerleştirilir.⁵⁰ Parmenides, Herakleitos ve Pythagoras'ın zirve dönemleri bu nedenle neredeyse az çok çakışmalıdır: Herakleitos'la Parmenides'in zirve dönemi 69. Olimpiyattan önceki olimpiyattır, Apollodoros'a göre, Pythagoras 68 yaş civarındaydı: Bir filozofun zirve dönemi için aşağı yukarı iyi bir yaş.⁵¹ Kendi tanıklığına göre Ksenophanes her halükârda 92 yaşına gelmişti. 63. Olimpiyattan sonra (kısa süre sonra) öldüğü anlamına gelir bu. Her ne olursa olsun, Pythagoras en geç 62. Olimpiyatta verdiği eğitimle ün kazanmış olmalıdır.⁵² Dolayısıyla, onun zirve döneminin 62-69. Olimpiyat arasını kapsadığını kabul ediyoruz, Apollodoros'la Aristoksenos'a uyar bu. Rohde'nin de aynı şekilde kabul ettiği gibi, Aristoksenos Pythagoras'ın ölümü konusundaki verilerde dikkatli ve ketum görünür. Aristoksenos şöyle anlatır:

<">Pythagoras'ın dostları arasına almak istemediği, Kroton'da şiddet yanlılığıyla tanınan Kylon, bu tarihten sonra Pythagoras'la takipçilerinin amansız düşmanı haline geldi. Bundan sonra Pythagoras Metapontion'a gitti, orada öldü. Kylon'un taraftarları da düşmanlıklarını Pythagorasçılara çevirdiler. Yine de bir süre sonra kentler eskisi gibi devlet yönetimini gönüllü olarak Pythagorasçılara bıraktılar. Sonunda, Kylon'un taraftarları Kroton'daki Milon hanesini ateşe verdiler, çünkü Pythagorasçılar siyasi bir toplantı için o hanede bir araya gelmişlerdi. Yalnızca en gürbüzleri, Arkhippos'la Lysis ölümden kurtuldu. Pythagorasçılar nankör kentlerle ilgilenmekten vazgeçtiler. Arkhippos Tarentum'a, Lysis Akhaia'ya sonra da Thebai'ye gitti, Epaminondas'ın hocalığını yaptı, burada öldü. Diğer Pythagorasçılar Rhegion'da toplandılar: Siyasal koşulların devamlı bozulması üzerine Tarentumlu Arkhytas dışında hepsi İtalya'dan Yunanistan'a gitti, okul tamamıyla yok oluncaya kadar burada eski çalışmalarına ve pratiklerine döndüler.<">⁵³ -<">440'a doğru Pythagorasçılar Rhegion'a çekildiler; 410'a doğru İtalyalı son filozoflar da Yunanistan'a gittiler<">⁵⁴ (karş. Rohde, *Rh. M.* 26, s. 566 not). <">Apollodoros ve Aristoksenos'a göre, son Pythagorasçılar (Philolaos'la Eurytos'un öğrencileri) 103. Olimpiyatın ilk yılında, M.Ö. 366 civarına doğru yaşıyorlardı.⁵⁵ Haliyle burada yalnızca filozof gruptan söz edilmektedir. Başlarında Aspandoslu Diodoros'un bulunduğu münzevi Pythagorasçılar bu dönemden sonra da yaşadılar.<">⁵⁶

<">Aristoksenos, Kylon'un saldırısıyla ilgili bu anlatımında çok temkinlidir: Yoksa özellikle Pythagoras adı geçtiğinde her zaman çok fantastik, çok sayıda değişik anlatımı vardır. Bu değişik anlatımların bir derlemesi Zeller, I, s. 282'de görülebilir.<">⁵⁷ Simgeler için bkz. Göttling, *Ges. Abhandlungen*, I, s. 278, II, s. 280.⁵⁸

Notlar

¹ Aslında bu bölümün adı “Herakleitos” idi. Nietzsche 7. notta söz edilen Erwin Rohde’nin makalesini okuduktan sonra muhtemelen silmiş, yerine “Pythagoras” yazmıştır. Fikrimizce, Rohde’nin makalesini okuması Nietzsche’yi Samoslu filozofun imgesini de değiştirmeye yönlendirmiştir. Nietzsche’nin ölüm sonrası yayınlanan 1871-1872 tarihli fragmanlarında Pythagoras figürü Schopenhauer felsefesiyle bağlantılıydı, sonra Empedokles’in kişiliğine Nietzsche’nin atfettiği özellikler aldı. Örneğin bkz. FP 21[15] 1872: “Pythagoras. İradeli münzevilik niyetleri. *Öldürücü* irade (doğada, en zayıfın en güçlüyle mücadelesinde)” ve FP 16[17] 1871-1872: “Pythagoras. Yunanlar ve başka ülkeler. Gizemli dindar. Münzeviliği iradeyle açıklama. Ölümsüzlüğe inanma. Ruhların göçü, maddenin göçü.”

² Nietzsche Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg: F. Schmid 1872, s. 3’ten alıntı yaparak özetler. Seyrelme-yoğunlaşma teorileri açıkça Anaksimenes’indir, karş. § 7, s. 160.

³ Eleştirmenlerin çoğunun görüşünün aksine ve *Yunanların Tragedya Çağında Felsefe* okunduğunda edinilen izlenimin tersine, Platon-öncesi felsefenin gelişiminin tepe noktası Herakleitos değil, Demokritos’tur.

⁴ Yk. bkz. § 6 s. 146.

⁵ Pythagoras’ın çok sayıda “yaşamı” ve belki henüz sağken ama daha çok da M.S. ilk yıllarda kişiliği etrafında sayısı giderek artan hikâyeleri olduğu düşünülür. Bu hikâyeler bizim için tamamıyla anlatı değeri taşır ama bunların sayesinde mit ve efsane tarzında bir tür gizemli-dinsel “Pythagorasçı yaşam” modeli yaratılmıştır.

⁶ Diogenes Laertios, Parmenides’in (DL, IX, 21) ve Empedokles’in (DL, VIII, 55-56) Pythagoras’ın öğrencileri olduklarını, Pythagorasçı yaşam felsefesi modelinden esinlendiklerini hatırlatır. Parmenides için aş. bkz. § 10; Empedokles için aş. bkz. § 13, s. 271 ve not 55. Fakat Nietzsche özellikle Platon’da Pythagoras’ın etkisini görür, yk. bkz. § 1, s. 85. PHG 2, 304, 5-15 ve FP 4[287] 1880. “Platon, Sokrates’in yolunda devam etmemiş, Herakleitos’un ilk izlenimleri baskın çıkmış, Pythagoras gizli bir gıptayla takdir edilen bir ideal olmuş-

tur." Nietzsche Herakleitos'ta Pythagoras'inkine karşıt farklı bir özsaygı görür, aş. bkz., § 9, s. 184.

⁷ Karş. genel olarak Pythagorasçılar için Zeller, PG, s. 235-431; özellikle Pythagoras için Grote, *Geschichte Griechenlands*, Leipzig 1850-1859; Erwin Rohde, "Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras", *Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge*, 26 (1871), s. 554-576 ve 27 (1872), s. 23-61. Bu makale konusunda bkz. Rohde'ye 11 Haziran 1872 tarihli mektup: "Yeri gelmişken, Pythagoras'ın kronolojisi problemi konusunda keyifle takdir ettiğim görüşünün izinden gidiyorum; genellikle makalenden sürekli yararlanıyorum." Bu makalede Bayreuth'tan da söz edilir. Karş. Wagner'in kelime oyunu, 5 Nisan, iki hocanın gelişinden önceki gün (Dellin ve Mack kinayeyi açıklamaz, bkz. Cosima Wagner, *Die Tagebücher*, Bd. I, 1869-1877, yayına hazırlayan ve yorumlayan: M. Gregor-Dellin ve D. Mack, Müncher-Zürick: Piper 1976, s. 1202).

⁸ Karş. Richard Bentley, *Abhandlungen über die Briefe des Phalaris, Themistocles, Socrates, Euripides und über die Fabel des Aesop. Deutsch von Woldemar Ribbeck*, Leipzig: Teubner 1857, s. 652. Bentley, 113-114. sayfalarda Pythagoras'ın yaşamındaki olayların kronolojik bir tablosunu sunar.

⁹ Nietzsche Rohde, QJ, s. 568-569'u neredeyse kelimesi kelimesine aktarır.

¹⁰ Eratosthenes, fr. 11 Jacoby; Favorinus, fr. 18 Müller = 27 Mensching = 59 Barigazzi; DL, VIII, 47'nin tanıklığına göre, 48. Olimpiyat (588-585).

¹¹ Nietzsche Rohde, QJ, s. 569-570'i neredeyse kelimesi kelimesine aktarır.

¹² Diogenes Laertios (VIII, 45) Pythagoras'ın zirve dönemine 60. Olimpiyatta geldiğini olumlar. 62. Olimpiyatta zirve dönemi için bkz. Clinton, *Fasti Helenici*, c. 1, s. 11. Clinton, Nietzsche'nin hemen sonra söz ettiği, Polykrates'in Samos'ta tiranlığıyla Pythagoras'ın İtalya'ya kaçışması arasında bağlantı kuran İskenderiyeli Klemes (*Strom.* I, 65, 2), Kyrillos (*Contra Iulianum*, I, 15, 521b14), Plütarkhos (*De decretis Philosoph.* I, 3) ve Strabon'un (*Geographia* XIV, I, 16, 638) tanıklıklarını bildirir. Porphyrios da *Pythagoras'ın Yaşamı* 9'da Aristoksenos'a (= fr. 16 Wehrli) atfettiği bu bilgileri verir. Bkz. Sicilyalı Diodoros, X, 1, 3.

¹³ Aslında, DL, VIII, 8'in, Nietzsche'nin aksine, Aristoksenos'un tanıklığını (= fr. 11a Wehrli) aktardığı ortaya çıkar, buna göre, Pythagoras Samos'ta doğmamış, "Tyrrhenoi halkının kovulmasının ardından Atinalıların eline geçen adalardan birinde", muhtemelen Lemnos'ta doğmuştur. Öte yandan, Porphyrios *Pythagoras'ın Yaşamı*

9'da, Polykrates'in şiddetli tiranlığı yüzünden Pythagoras'ın kırk yaşında Samos'tan gittiğini Aristoksenos'un (= fr. 11a Wehrli) olumladığını hatırlatır. İkisi de Aristoksenos'a atfedilen bu bilgiler besbelli çelişkilidir.

¹⁴ Clinton, *a.g.e.*, s. 10.

¹⁵ Nietzsche Rohde, QJ, s. 570'i neredeyse kelimesi kelimesine aktarır.

¹⁶ Iamblikhos, 248, s. 80, 21; karş. Rohde, QJ, s. 568.

¹⁷ Aslında Eratosthenes'in verdiği bilgi, yani Pythagoras'ın 48. Olimpiyata (588-5) katılıp yetişkinlerle güreş yarışını kazandığında henüz yetişkin olmadığı kabul edilirse (karş. DL, VIII, 47 = Eratosthenes, fr. 11 Jacoby), bu durumda, 20 yaşından biraz küçükse, 532'de 75 yaş civarında olurdu.

¹⁸ Önerilen farklı tarihler ve yaşlar için bkz. DL, VIII, 44 ve Clinton, *a.g.e.*, s. 19.

¹⁹ DL, VIII, 44 (= Herakleides Lembos, fr. 6 Müller), Rohde Bentley, s. 131'e de gönderme yapar.

²⁰ Karş. Synkellos, *Chron.* I, 469 (ed. Dindorf).

²¹ Karş. DL, VIII, 47 (= Eratosthenes, fr. 11 Jacoby): Eratosthenes'e göre, Pythagoras 20 yaşından biraz daha küçükken 48. Olimpiyatın (588-5) güreş yarışlarına katılmıştır. Pythagoras'ın 99 yaşında öldüğü konusunda genel görüşe göre, Eratosthenes onun ölümünü 507 civarına yerleştirecektir.

²² Nietzsche Rohde, QJ, s. 570-571'i neredeyse kelimesi kelimesine aktarır.

²³ Zeller PG, s. 254 şöyle yazar: "Pythagoras'ın M.Ö. 470'te yaşamış olma ihtimali azdır. Bu, sadece Herakleitos'un değil, Ksenophanes'in de ondan bir kayıp gibi söz etmesinden kaynaklanır. Bu ayrıca istisnasız bütün tanıkların Sybaris'in yıkılmasını (M.Ö. 510), [...] Pythagoras'ın ölümünden hemen önceki döneme yerleştirmelerinden çıkar." Karş. Iamblikhos, *Pythagoras'ın Yaşamı* 254 vd.'da Tyanalı Apollonios.; bkz. Rohde, QJ, s. 571-573.

²⁴ DL, VIII, 49'dan aktarılan bu epigram Planudes, *Antoloji*, III, 116'da derlenmiştir: "Krateos oğlu, Samoslu Pythagoras henüz yetişkin değilken olimpiyatta yetişkinlerle güreşe girdi." Delatte ikinci dizede Κράτεω (Krateos) yerine Ἡρατοκλέους [Heratokles <oğlu>] varsayımını öne sürmüştür. Karş. Rohde, QJ, s. 270.

²⁵ DL, VIII, 4-5; Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 19.

²⁶ Karş. Platon, *Phaidros*, 81e-82a, 82c, 114c; *Timaios*, 42b-c; *Phaidros*, 248d-e, Rohde, QJ, s. 554'ten alıntı ve aktarım.

²⁷ Rohde, QJ, s. 555 vd., n. 1'den alıntı ve aktarım. Karş. Empedokles, fr. 146 DK.

²⁸ Rohde, QJ, s. 556'dan alıntı ve aktarım.

²⁹ Rohde, QJ, s. 557'den alıntı ve aktarım.

³⁰ Diogenes Laertios bu pasajlarda Herakleitos'tan 129 (DL, VIII, 6), 41 (sadece kısmen) ve 40 DK (SG 14[B3, A73, A67]) numaralı fragmanları alıntılar.

³¹ Herakleitos'un fr. 129 DK'daki (tartışma konusu fragman) ἐκλεξάμενος, ταύτας τὰς συγγραφάς [bu çalışmalardan seçtiği yazılarla] ifadesi Zeller'e göre de az önce hatırlatılan yazılara değinir. Bu yazıların yapısı konusunda Zeller şöyle diyordu: "Hangi tip yazıların söz konusu olduğu saptanamaz; çok çok Orpheusçu yazılar düşünülebilirdi" ((PG, s. 263 not 3). Pythagoras'la Pherekydes arasındaki bağlar konusunda, Diogenes Laertios'un (VIII, 2) olumlama dışında hiçbir tanıklık aktarılmamıştır; buna göre, Pherekydes Pythagoras'ın ilk hocasıydı.

Gast 20: "Hangi yazılar? Orpheusçu olanlar mı? Mısırlı Pherekydes... Fakat ilahiler ve dinsel yazılardan hiçbir bilgelik çıkmaz. Belki önceki iki cümleden (fr. 40 DK'nın cümleleri) tersine bir sıralamayla söz edilmiştir, öyle ki şu anlam çıkar: Pythagoras Hesiodos'un, Ksenophanes'in ve Hekataios'un yazılarından öğreniyordu. Bu isimler Mısırlılarla ilgili yazmışlardır [...] Bu nedenle Herakleitos özgünlükten yoksun olduğu ve bilgeliğini kitaplardan edindiği için Pythagoras'a sitem eder. Pythagoras, Pythagorasçılarının ritüellerinin yasalarını yolculuklarında değil, kitaplarda buldu."

³² Pythagoras'ın âdetleriyle ve etle beslenmeme, ölüme yol açmaktan ve yol açanlardan, kasaplardan ve avcılardan kaçınma alışkanlıklarıyla ilgili tek tanıklık, Iamblikhos'a göre (*Pythagoras'ın Yaşamı*, 6), Eudoksos'un *Yeryüzü Çevresi*'nde (= fr. 36 Gisinger) vardır.

³³ Nietzsche Zeller, PG, s. 260 n. 1 ve 2'den alıntı yapar.

³⁴ Herakleitos, fr. 41 DK. Gast 20: "Bu durumda Pythagoras'la evren, bilimsel olarak henüz tek bir ilkeye indirgenemez."

³⁵ DL, VIII, 54-55 böyle tanıklık eder. Diogenes Laertios'a göre, Empedokles fr. 129 DK doğrudan Pythagoras'a göndermedir.

³⁶ DL, VIII, 55, Empedokles'in aslında Pythagoras'ın sayılar ve matematik teorilerini açıkça ele almayan, daha çok ruhların arınmasını ve kaderini ele alan şiirlerindeki öğretilerini açıkladığını olumlar.

³⁷ Rohde GJ, s. 559'u değiştirip yazan Nietzsche Rohde'nin yazdıklarının ve kaynaklarının tanıklık ettiklerinin tersine, etten ve bakladan iradeli biçimde uzak durma konusunu yazar, karş. Aristoksenos, fr. 25 Wehrli. Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı* 6 (= Eudoksos, fr. 36 Gisinger). Strabon, XV, 716 (Onesikritos, *Fr. Gr. Hist.* 134, F, 17, II, 728). Fakat elyazmasında Nietzsche daha önce doğru bir şekilde

Aristoksenos'un baklardan uzak durmayı reddettiğini yazar, sonra doğru versiyonu siler, yerine karşıt versiyonu koyar.

³⁸ Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, IV, 11, 1-7: "Kadim ve yanlış bir görüş yayılmıştır, buna göre, filozof Pythagoras hayvan eti yemiyordu, bakla yemekten de kaçınıyordu [...]. Fakat müzisyen Aristoksenos [...] sebzelerin arasında onun özellikle bakla tükettiğini söyler [...]. Aristoksenos'un sözlerini (= fr. 25 Wehrli) aynen aktarıyorum: Pythagoras, baklayı başka sebzelerden daha çok sever, ona bağırsakları yumuşatan, arındıran bir besin, derdi [...]. Aynı Aristoksenos, Pythagoras'ın yavru domuzların ve taze kuzuların etleriyle beslendiğini belirtir. Görünen o ki bilgiyi Pythagorasçı Ksenophilos [...] ve Pythagoras'ın akranları, daha büyük başkaları vermiştir."

³⁹ Bkz. DK 58 E.

⁴⁰ DL, VIII, 15, Pythagoras'ın kitaplarının içeriğini ilk Philolaos'un açıkladığını söyler.

⁴¹ Rohde, QJ, s. 560 ve 561'in aktarımı; bkz. Zeller, PG, s. 413: "Kesin tanıklıklar yoksa da genel nedenler en azından Pythagorasçılığın temel fikirleriyle Pythagoras arasında bağlantı kurmamızı yine de belirler."

⁴² Rohde, QJ, s. 561-562'den alıntı ve aktarım. Bu bilgileri farklı kaynaklar verir, bkz. DL, VIII, 1-3.

⁴³ Eratosthenes için bkz. DL, VIII, 47 (= fr. 11 Jacoby); Neanthes ve Hippobotos için bkz. *Fr. Gr. Hist.* 84, F, 33, II, 200; Satyros için bkz. DL, VIII, 40 (= fr. 10 Müller); Hermippos için bkz. DL, VIII, 10 (= fr. 24 Müller); 40-41 (= fr. 23 Müller).

⁴⁴ Yeni-Pythagorasçı mistik "rahip" Tyanalı Apollonios (M.S. 1. yüzyıl), *Pythagoras'ın Yaşamı* adında efsanevi bir eser ve *Adaklar Üzerine* adlı bir kitap yazdı, bunların çok az fragmanı günümüze geldi.

Yeni-Platoncu ve Yeni-Pythagorasçı matematikçi Gerasimos Nikomakhos (M.S. 2. yüzyıl), romanlaştırdığı bir Pythagoras biyografisi, Pythagorasçı teorilerden esinlendiği *Aritmetiğe Giriş*, *Aritmetiğin Teolojisi* ve *Armoni Elkitabı* adlı eserleri yazdı.

Antonios Diogenes (M.S. 1. yüzyıl), Pythagorasçı bir esin dalgasıyla *Thule'nin Ötesinin Harikaları* adında bir hikaye yazdı. Ondan bize Photios'un *Bibliotheka'sının* özeti ve Porphyrios'un *Pythagoras'ın Yaşamı*'ndan alıntılar kalmıştır.

Bilgin, filozof, Roma'da Plotinus'un öğrencisi ve editörü Porphyrios (M.S. 3. yüzyıl). Bugün korunan *Pythagoras'ın Yaşamı*'nı yazdı, Plotinus felsefesi ve Platon, Aristoteles, Theophrastos ve Plotinus'un felsefelerine dair yorumlarını kaleme aldı. Sonra filoloji, retorik ve gramerle ilgilendi.

Yeni-Platoncu filozof, Porphyrios'un öğrencisi Khalkisli Iamblik-

hos (M.S. 3-4. yüzyıl), 10 ciltlik *Pythagoras Dogmaları Derlemesi*, *Pythagoras'ın Yaşamı*, *Felsefe Rehberi* kitaplarını ve matematikle ilgili bazı yazılar yazdı.

⁴⁵ Nietzsche Rohde, QJ, s. 562 vd.'nı değiştirip yazar ve özetler.

⁴⁶ Karş. Rohde, QJ, s. 567-568, Pythagoras'ın yaşamıyla ilgili temel verilerine kuşkuyla bakılsa da burada Aristoksenos'a "*den glaubwürdigsten aller Berichterstatter*" [tüm aktarımcıların en güveniliri] denir.

⁴⁷ Porphyrios, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 9, 40 yaşında ülkesine dönen Pythagoras'ın, Polykrates'in tiranlığını görünce kaçtığı, İtalya'ya kadar yolculuklarına devam ettiği bilgisini Aristoksenos'a (= fr. 16 Wehrli) atfeder.

⁴⁸ Karş. Ksenophanes, fr. 7 DK.

⁴⁹ İskenderiyeli Klemes, *Strom.* I, 64, Apollodoros'a göre (Fr. Gr. Hist. 244, F, 68 ve II, 1039), Ksenophanes'in 40. Olimpiyatta doğduğuna tanıklık eder.

⁵⁰ Karş. Suidas, "Hekataios" maddesi.

⁵¹ Pythagoras Polykrates'in tiranlığından kaçtığı (Apollodoros böyle tanıklık eder, karş. yk.) 62. Olimpiyatta 40 yaşındaysa 69. Olimpiyatta (yani 28 yıl sonra) 68 yaşında olurdu.

⁵² DL, IX, 19 (Ksenophanes, fr. 8 DK): "Düşüncelerimi Yunanistan boyunca oraya buraya taşıyalı 67 yıl oldu: Doğumumdan itibaren geçen 25 yılı da buna ekleyeyim, eğer bu konularda doğru konuşmayı biliyorsam."

⁵³ Nietzsche Rohde, QJ, s. 565'i değiştirip yazar. Karş. Aristoksenos'un (= fr. 18 Wehrli) aktardığı bilgileri veren Iamblikhos, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 248-251.

⁵⁴ Rohde, QJ, s. 566, notun yorumu.

⁵⁵ DL, VIII, 46 (Aristoksenos, fr. 19 Wehrli). Platon'un Sicilya'da kaldığında tanıdığı Pythagorasçılar söz konusudur (karş. DL, III, 6).

⁵⁶ Rohde, QJ, s. 562, not 1'in özeti.

⁵⁷ Rohde, QJ, s. 565'in özeti. Karş. Zeller, PG, s. 282-284 not.

⁵⁸ Bkz. "Die Symbola des Pythagoras" adlı deneme s. 278-316, C. W. Goettling, *Gessammelte Abhandlungen aus dem classischen Alterthume. Erster Band*, Halle: Waisenhaus 1851, s. 505 ve kısa ekler s. 280-283, *Gessammelte Abhandlungen aus dem classischen Alterthume. Zweiter Band*, Münih: Bruckmann 1863, s. 288.

§ 9

Herakleitos¹

Bloson'un (veya Herakon'un)² oğlu, aslen Ephesoslu. Fakat Simonides'in lakabının Simon, Kalliades'in Kallias olması gibi, Herakon da belki Herakleitos'un lakabıdır. <">Çok soylu bir aileye, Kodros'un oğlu, Ephesos'un kurucusu Androklos'un ailesine mensuptur; kutsal βασιλεύς, yani krallık makamının aktarıldığı bünyeye.<">³ <">Demokratik zümrenin amansız hasmıydı (Bernays, *Heraklit*, s. 31).⁴ Ama bu zümre Perslere başkaldırma hareketlerinin odağındaydı. Görünüşe göre, Herakleitos arkadaşı Hermodoros (ve siyaset adamı Hekataios) gibi, Perslere karşı sonuçsuz kalacak askeri seferlere girilmemesini salık vermişti. Hermodoros'un sürgüne gönderildiği ve Herakleitos'un arkhonluğu kardeşlerinden birine devredip kendi iradesiyle kentten ayrıldığı güne kadar ikisine de Perslerin dostu iftirası atıldı. Herakleitos daha sonra Artemis Tapınağında inzivaya çekildi.<">⁵ Diogenes Laertios'un belirttiği Herakleitos'un ifadesi <bu döneme> değinir (IX, 2): <"> ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδόν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνέβοις τήν πόλιν καταλιπεῖν οἵτινες Ἐρμαόδωρον ἄνδρα ἐωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες ἡμέων μηδέ εἰς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δέ τις τοιοῦτος, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων "Bütün yetişkin Ephesoslular kendilerini asıp kenti çocuklara bıraksalar iyi olur; çünkü onlar, 'Hiç kimse bizden daha değerli olmamalı; böyle biri varsa, gitsin, başka yerde başkalarının arasında yaşasın!' diyerek, aralarındaki en değerli adamı, Hermodoros'u sürgüne yolladılar."<">⁶ <">Dareios, bir siyaset uzmanı kazanma amacıyla, doğduğu kentle arası açılan Herakleitos'u davet etmiştir (DL, IX, 12-14); Herakleitos Ati-

na'dan gelen başka bir davet gibi bu daveti de geri çevirmiştir (DL, IX, 15). Yine de, Isogaros'ın kurduğu muhafazakâr zümrenin her zaman çok güçlü olan yöneticileri, kendilerinin siyasi fikirlerini paylaşan İonialı yoldaşlarından destek umabilmişlerdir.<">7 Anlaşılan, tarihlendirme Dareios'un bu önerisine göre yapılmaktadır: karşı. Suidas ἥν ἐπὶ τῆς ἐνάτης καὶ ἐξηκοστῆς ὀλυμπιάδες ἐπὶ Δαρείου τοῦ ᾽ γοτάστου [Hystaspes'in oğlu Dareios'un krallığı döneminde 69. Olimpiyatta [504-1] yaşadı]. Diogenes Laertios onun ἀκμή'sini [zirve dönemi] bu Olimpiyata yerleştirir (IX, 1). Eudemos'a göre, İskenderiyeli Klemes'teki (*Stromates*, I, 14) <tanıklık> birinci derece önemlidir⁸: "<Bloson'un oğlu Herakleitos tiran Melankomas'ı iktidardan çekilmeye ikna etti. Kral Dareios'un Pers ülkesine gelmesi için yaptığı davete olumsuz yanıt verdi." Yine de kaçıncı olimpiyat olduğu kesin değildir; her halükârda tarihlendirmede ἀκμή'si bu olaylara göre (69. Olimpiyat) belirlenmiştir. <">Melankomas bu kentten bizzat kovduğu Ephesoslu şair Hipponaks'ın biyografisinde Komaskısaltmasıyla belirtilen kişiyle aynıdır.<">9 Melankomas soyluluğa düşman bir tirandı. Bu durumda, Herakleitos'un zirve dönemiyle İonia'da devrimin patlak vermesi aşağı yukarı hemzamandır: Hermodoros'un sürgüne gönderilmesiyle tiran Melankomas'ın düşmesi Perslere karşı ayaklanmayla belki çakışmaktadır. Diogenes Laertios'tan siyasal düzenle ilgili bir bilgi daha (IX, 2). Ephesoslular yasa hazırlamasını önerdiklerinde bunu geri çevirdi, çünkü onun görüşüne göre, kötü yönetim çoktan kentin çok derinlerine kök salmıştı. <">Yakıştırma epigrafinin¹⁰ yedinci ve dokuzuncu mektubu Hermodoros'un sürgüne gönderilmesini onun yasama faaliyetinin sonucu gibi gösterir. Sekizinci mektup Hermodoros'un yasalarını Ephesosluların kabul etmediklerini anlatır. Hermodoros daha sonra İtalya'da yaşamış ve On İki Levha yasalarının oluşturulmasına katkıda bulunmuştur: *Comitium*'a heykeli dikilmiştir (Plin., *hist. nat.* 34, 21).<"> Bernays, *Herkl. Br.*, s. 85.¹¹ Hermodoros konusunda bkz. Zeller, *De Hermodoro Ephesio*, Marburg 1860. Platon, suçlu Ephesosluların kentleri masum çocuklarına devretmeleri fikrini bir reform ilkesi kabul eder.¹² Aynı şekilde, Diogenes Laertios'ta (IX, 3) Heraklei-

tos'la ilgili <aşağıdaki> anekdot da vardır: <“>Herakleitos Artemis Tapınağının kutsal alanının ıssızlığında inzivaya çekildikten sonra çocuklarla aşık kemiği oynadı, Ephesoslular merakla çevresine toplandığında onlara τί, ὦ κακίστοι, θαυμάξετε; ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι [Ne bakıyorsunuz, lanet olasıcalar? Böylesi aranızda katılıp politika yapmaktan daha iyi değil mi] dedi.<“>¹³

Yaşamındaki her hareketi, daha önce siyasal tutumunda görülene, yani çok fazla gurura, yalnızca kendisinin bildiği hakikate sarsılmaz inanca uygundur. Hakikati anında kendisiyle özdeşleştirerek bu gururunu yüce bir tutku halini alacak dereceye vardırır. Böyle insanların var olduklarını bilmek önemlidir; yoksa onları tasavvur etmek zorlaşır. Bilme arzusu kendinde ve özünde tatmin edilmez, bu nedenle, krallara yaraşır bu inanış ve bu büyüklük neredeyse inanılmazdır.¹⁴ Pythagoras'la Herakleitos'ta kendilerini üstün insan olarak tamamıyla farklı yüceltme tarzları dikkat çeker. Pythagoras kuşkusuz Apollon'un vücut bulmuş hali olduğunu düşünür ve daha sonra Empedokles'in davrandığı gibi kendine dinsel saygıyla davranır. Herakleitos'un kendine saygısında hiçbir dinsellik yoktur; kendi dışında yalnızca delilik, yanılısma ve cehalet görür – ama hiçbir köprü onu başka insanlara götürmez, çok güçlü herhangi bir duygu onu insanlarla birleştirmez. Yaşadığı yalnızlık duygusunu anlatmak güçtür: Belki Sibyllaların kehanet cümleleri ve diliyle kıyasladığı üslubu bunu açıklamayı başarır. ὧναξ οὐ τὸ μαντεῖόν τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει [Delphoi'de kehanette bulunan tanrı konuşmaz, saklamaz ama işaret eder] (Plütarkhos, *de Pyth. orac.* 18, par. 404 D). Σίβυλλα δὲ μαινουλένω οτόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη ἐτῶν ἑξικνεῖτα τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν [Herakleitos'a göre, hezeyanlı ağzıyla Sibylla gülünmeyecek sözler söyler, kutsallığı sayesinde binlerce yıldan beri süssüz, ambersiz konuşur] (Plütarkhos, *de Pyth. orac.* c. 6, par. 397 A).¹⁵ Bir Yunan olarak, insanları hor görür, kendi ebediliğinden gurur duyar ve netlikten ve <üslubunu> sanatla süslemekten vazgeçer. Tam tersine, Phytia ve

Sibylla gibi kendinden geçerek konuşur ama hakikati söyler. Onda mantıklı bilmenin gururu yoktur, hakikati sezgiyle kavrayışın gururu vardır daha çok.¹⁶ Doğasındaki merak ve kendinden geçme bileşenini hesaba katmalıyız. Böyle büyük, yalnız ve kendinden geçen bir insanın bir kutsal alana çekildiği zihinde canlandırılmalıdır. Herakleitos için insanların arasında yaşamak imkânsızdı; çocuklarla vakit geçirebilmek en iyisiydi. İnsanlara hiç ihtiyacı yoktu, bilgiye de, çünkü içinden fışkıran σοφίη'nin [bilgelik] aksine, ἰστορίη [ampirik araştırma] gibi sorularla keşfedilebilen her şeyi de hor görüyordu.¹⁷ Ona göre, kendinin kim olduğunu başka birinin yanında öğrenmek bilge olmamanın ta kendisiydi, zira bilge gözünü her şeyde var olan *tek* λόγος'tan [logos] ayırmazdı. Herakleitos kendi felsefe tarzını kendini araştırma ve sorgulama (kehaneti de sorgulama) olarak niteliyordu. ἐαυτὸν ἐφ' οἰζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἐαυτοῦ ['Kendini incelediğini' ve her şeyi kendi kendine öğrendiğini söylüyordu] (DL, IV, 5). Bu, şöyle ifade edilir: ἐδιξήσαμην ἐμεωυτόν [Kendimi bir araştırma konusu gibi araştırdım, fr. 101 DK]. Delphoi deyişinin en gururlu yorumu buydu {καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θεϊότατον ἐδόκει τό Γνωθὶ σαυτὸν [Delphoi'deki deyişlerin en mükemmeli ve en tanrısal olanı, anlaşılan, "Kendini tanı"dır] (Plütarkhos, *adv. Colot.* c. 20)).¹⁸

Herakleitos, döneminin dinsel yüceltmelerine nasıl bakıyordu? Pythagoras'ta ödünç bilgiden başka bir şey bulamadığını, onun σοφίη'sini [bilgelik] tartıştığını ve onu sahtekâr diye nitelediğini daha önce gördük.¹⁹ Gizem kültürlerinin törenleri karşısında da aynı şekilde katıydı. <">Ayrıca Ephesos'un kraliyet soyunun aile kültü olarak τὰ ἱερά τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος'u [Eleusis Demeter'inin kutsal törenleri] yönettiklerini biliyoruz (Strabon, 14, 633). Bütün νυκτιπόλος μάγοις βάκχοις λήναις (Mainadlar) μύσταις'a [uyurgezerler, büyücüler, Bakkhalar, Mainadlar, erginlenenler] ölümden sonra, beklemedikleri bir şeyin açıklanacağı kehanetinde bulundu.<">²⁰ Klemes, *Cohort.* c. II, s. 30, εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιῶντο καὶ ὕμνων ἄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα ἂν εἰργαστο -αὐτὸς δὲ Αἰδῆς καὶ Διονύσος ὁτεω μαίνονται καὶ ληναίξουσιν [Tören alaylarında Diony-

sos için yürümeseler ve fallik ilahiyi onun için söylemeseler çok yakışksız eylemlerde bulunmuş olurlardı –ama hezeyan geçirerek adına Lenaia şöleni yaptıkları Dionysos Hades’le aynıdır].²¹ Dionysos’un yüceltilmesinde Herakleitos yalnızca şölenin hezeyanlı hazzıyla müstehcen arzuların serbest bıraktığını görür. <“>Zamanının kefaret törenine karşı çıkar: “Tıpkı çamura düşen birinin çamurla temizlenmek istemesi gibi, arınmak için kanla kirlenirler.”<“>²² <“>Dıştan arındıran kurbanın ruhun iç paklığının simgesi olması gerektiğine karşı çıkmasına gelince, bundan tiksindir: Böyle bir arınma en azından bir insan için gerçekleşseydi, ne kadar sevindirirdi!<“>²³ <“>Bu arınma törenlerini yapanları bataklıkta, kömür tozunda ve külde yıkanan hayvanlarla kıyaslar<“>²⁴ (Bernays, *Theophrastos Schrift über Frommigkeit*, s. 190). İkonlara tapma kabul eder bunu: καὶ ἀγάλασι τουτέδισι εὐχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔτε γινώσκοντες θεοὺς οὔτε ἥρωας οἵτενές εἰσι [tanrıların ve kahramanların kim olduklarını bilmeden duvarlarla konuşan biri gibi böyle suretlere dua ederler] (Klimes, *Protrept.*, par. 33B).²⁵ Fakat popüler mitolojinin yaratıcıları Homeros’la Hesiodos’tan özellikle nefret eder. ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζισθαι καὶ Ἀρχιλοχὸν ὁμοίως [Homeros’un tedavülden çıkarılmayı ve sopalanmayı hak ettiğini söyleyip dururdu, Arkhilokhos’un da öyle] (DL, IX, 1 [fr. 42 DK]). Bu eleştiri belki şu gibi ifadelerle bağlantılıdır: “Tanrı, kendi tercihinine göre insanlara mutluluk ve mutsuzluk dağıtır”, ebedi zorunluluk karşısında bu bir çelişki olurdu. Lasalle (II, 455) bunu *Odyseia* XVIII, 135 ve Arkhilokhos’un 72. fragmanı ile ilişkilendirmiştir.²⁶ <“>Herakleitos çok şey bilen Hesiodos’la alay eder, çünkü o, günü, gecenin oğlu yapar (*Tanrıların Doğuşu*, 124),²⁷ geceden ayrışmakla kalmayan, uzlaşmaz bir şekilde ona karşıt da olan bir tanrı; çünkü insanların birçoğunun sözde çok bilgili eğitimcisi bir kere geceyle gündüzü bilmemektedir, zira onları iki ayrı varlık değil, tek ve aynı ilişkinin zıt terimleri olarak düşünmelidir<“> (Hippolytos, IX, 10).²⁸ <“>Herakleitos sonra, Hesiodos’u takvim cetvelleri için suçlamış olmalıdır. Seneca, *Lucilius’a Mektuplar*, XII, 7.²⁹ “Her günün özü aynı”, <Hesiodos’ta> günlerin seçimine karşı <Herakleitos’ta> günlerin aynılı-

ğ1.<">³⁰ Öğretisinin her yerinde çok büyük bir uyumsuzluk fark ediyoruz: Onun için hakikate nispetle, geri kalan her şey yalan ya da aldatma olarak sunulur. Herakleitos şairleri şair değil, yanlış olanı öğreten hocalar olarak düşünür.³¹ Nefreti, çok iğneleyici bir sözü her zaman bulur. Halkın dinsel duyguları onun için kesinlikle yaklaşılmazdır. Halkın arınmasını, tanrıları yüceltmesini, gizem kültlerini aşağılar.³² Herakleitos, epey yakın bir tarihte gücünün zirvesine çıkmış olması gereken, zararlı ve müphem Dionysos kültünü yargılar. - Pythagoras imgesinden kökten bir farkı bulunan yeni bir σοφός [bilge] imgesini istemeden yaratır. Daha sonra Sokratesçi idealle harmanlanan bu imge tanrıvari Stoacı bilginin ideal imgesi olacaktır. Bu üç tipi saf paradigmalar olarak görmeliyiz. Pythagoras, Herakleitos ve Sokrates: din reformcusu bilge, yalnızlığı keşfeden ve hakikatten gurur duyan bilge, sonsuza kadar her yerde araştıran biri gibi olan bilge. Diğer bütün filozoflar, βίος'un [yaşam] temsilcileri olarak ne bu kadar saf ne de bu kadar özgündürler. Bu üç tip, normdan saparak olağanüstü üç birlik kavramını bulmuştur. Pythagoras, sayısız insan ırkının aynılığı, hatta canlı varlıkların her zaman aynılığı inancı. Sokrates, mantıklı düşüncenin, her zaman ve her yerde birleştiren, sonsuza kadar aynı kalacak kuvvetine ve birliğine inanç. Herakleitos, doğa süreçlerinin birliğine ve sonsuz düzenine inanç. Bu felsefi tiplerin bu birlik kavramları içinde erimesi onların belirgin özelliğidir: Onları körleştiren ve başka bir niyet veya isteğin önünü kapatan budur. Dünyanın düzenli birliğini kabul eden tek filozof olarak Herakleitos bu nedenle bütün insanlara kapalıydı. Bu insanlar kendilerine söyleninceye kadar bu düzeni fark etmeden ve anlamadan tam ortasında yaşayan aptallardı. Dolayısıyla, Herakleitos'un eserinin ünlü girişi şöyledir: τοῶ λόγου τοῦδε ἕαντος αἰεὶ (logos her zaman böyleyken, yani aynı kalırken) ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσται καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. Γινομένων γάρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπειροισι εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιτουτέων ὁκοῖα ἐγὼ διηγεῖμαι, διαίρεών [ἐκαστον] κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὁκῶς ἔχει. Τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὁκόσα

ἐγερθέντες ποιέουσι, ὁκωσπερ εὐδοντες ἐπιλανθάνονται [insanlar duymadan önce de duyduktan sonra da her zaman var olan logos'un (logos her zaman böyleyken, yani aynı kalırken) bilincinde değiller. Her şey bu logosa göre olup bitse de insanlar bahsettiğim sözlerden veya edimlerden deneyim edindiklerinde deneyimsiz gibiler, her şeyi doğasına göre ayırt edemiyorlar ve onun nasıl olduğunu söyleyemiyorlar. Onların uyanırken yaptıkları, tıpkı uykuda yaptıkları gibi, umurlarında değil.]³³ Herakleitos onlar için şöyle der (İskenderiyeli Klemes, *Stromates* V, 19): "Hakikati duyduktan sonra bile kavrayışsızlıklarıyla sağırlara benziyorlar. παρέοντας ἀπεῖναι [varsalar da yoklar] atasözü" onlar için geçerli. "Eşek için saman altından çok daha değerlidir", "Köpekler tanımadıklarına havlar."³⁴ Açıkçası, kendi doğrusunu söylerken ihtiyatlı olmalıydı. ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθρα κρύπτειν ἀπιστὶν ἀγαθή. ἀπιστὶν γὰρ διαφυγγάνει [fakat sağlıklı kuşku, derinlikleri bilgiden gizler: (yani derinlikler) kuşku yüzünden bilgiden kaçır] (İskenderiyeli Klemes, *Stromates* V, 13).³⁵ Bu nedenle, (Diogenes Laertios, I, 88'de açıkça [fr. 39 DK]) Prieneli Bias'ı över: οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων [başkalarından daha çok logosla donanmış], o daha mantıklıdır, çünkü οἱ πλείστοι ἄνθρωποι κακοί [insanların çoğu kötü] der.³⁶ 71. fragman Schleiermacher, belki bu bağlamdadır (İskenderiyeli Klemes, *Stromates* V, 576). Bernays, *Heraklit*, s. 32: τίς γὰρ αὐτῶν (τῶν πολλῶν? [muhtemelen τῶν σοφῶν]) νόος ἢ φρήν; δῆμων αἰδοῖσι ἔπονται καὶ διδασκάλας χρέονται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. αἰρέσονται γὰρ ἐν ἀντία πάντων οἱ ἀριστοὶ [bilgeler] κλέος ἀέναον θητῶν (son derece ironik) οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὁκωσπερ κνήνεα [Aslında onların ("büyük çoğunun"? {muhtemelen "bilgelerin"}) zihni ve idraki nedir? Halk ozanlarını dinlerler ve çokluğun kötü, azlığın iyi olduğunu bilmeden kalabalığı kendilerine hoca yaparlar. En iyileri (bilgeler) bile aslında tek bir şeyi geri kalan her şeye tercih ederler, ölümlüler arasında ölümsüz şanı, (son derece ironik) ama çoğu sığır gibi beslenmekten başka bir şey düşünmez].³⁷ Dolayısıyla, bilgelerin bilgeliğinin değeri ona az gibi gelir. Diğer <bilgelerden> yalnızca ἰστορίν [ampirik araştırma] ya-

panlar diye söz eder. İstisnasız herkesi etkileyen şudur: “Eylemlerinin ve sanatlarının her birinde bilmeden yalnızca doğa yasasını tekrar ederler.”³⁸ ὃ μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσα λόγῳ, τούτῳ διαφέρονται [sürekli kulak verdikleri *logosla* anlaşılamazlar] (Marcus Aurelius, IV, 46). “Her şeyden çok sürekli bağlı oldukları yasaya isyan ederler” (περὶ διαίτης [*Yaşam Türü Üzerine*] yazısının içeriği budur).³⁹ “τὸ σοφόν [bilgelik] bilhassa tektir: Her şeyi her şey ile yöneten bu λόγος’u bilmek” [fr. 41 DK].

Olağanüstü iki temaşa türü Herakleitos’un gözüne takılır: Sonsuz devinim, yani dünyada sürenin ve sürekliliğin yadsınması ve devinimin içsel, bütünsel düzeni. Bunlar olağanüstü iki sezgidir: O çağda doğa bilimlerinin yolu çok dar ve az güvenliydi. Bunlar νοῶς’un [akıl] <kabul etmeye> kendini zorunlu hissettiği hakikatlerdir, biri ne kadar korkunçsa öbürü o kadar haz verir. Genel bir fikir vermek için doğa bilimlerinin bugün bu problemleri nasıl ele aldığını hatırlatmak istiyorum. Modern bilim için πάντα ῥεῖ [her şey akar] temel ilkedir. Mutlak devamlılık hiçbir yerde yoktur, çünkü son tahlilde her zaman kuvvetler vardır, bunların eylemi aynı zamanda enerjinin kaybolduğunu belirtir. Dahası, insan canlı doğada bir devamlılık gördüğüne inanırsa bu onun küçük ölçekle ölçmesidir ancak. <“>Petersburg Akademisi’nde doğa bilimleri araştırmacısı Karl Ernst von Bär, 1860’da “Hangi Canlı Doğa Kavramı Doğru?” adlı bir konferans verdi. von Bär <bu yazıda> tek bir kurgu ortaya koydu. Birçok hayvanda duyu ve iradeli devinimin, dolayısıyla, zihin yaşamının hızı onların kalp atışlarının hızıyla aşağı yukarı orantılıydı. Şimdi, örneğin tavşanın kalbinin sığırdan dört kat hızlı attığı düşünülürse, aynı zaman aralığında tavşan sığırdan dört kat fazla hissediyor, ister ve sonunda da dört kat fazla yaşıyor. Birçok hayvan türünün (insan dahil) *iç yaşamı* aynı astronomik zaman aralığında <her türün kendine> özgü bir hızda akar. Zaman ölçüsü birimi öznelere göre farklı düzenlenmiştir. *Bizim* için bu ölçü birimi organik bir varlığa, bir bitkiye, bir hayvana nispetle küçük olduğundan, kendi formunda ve boyutlarında kalıcı görünür, zira bir dakika içinde hiçbir dış değişimini fark etmeksizin onu yüz kere veya daha çok görebiliriz. Fakat

kalp ritmi tasavvur edildiğinde, insanın önemli ölçüde artan veya azalan algı yetisi, zihin çalışması kökten değişir. Örneğin çocukluğu, olgunluğu ve yaşlılığıyla insan ömrünün bin kat azalıp bir aya indiğini ve kalp ritminin bin kat hızlandığını varsayalım, o zaman bir tüfek mermisinin yolunu gözümüzle rahatça takip edebilirdik. Ömrü bir kez daha binde bir kısalttığımızda, yani kırk dakikaya indirdiğimizde, bugün dağların görüldüğü gibi, otlar ve çiçekler de bize sabit ve devinimsiz görünürdü. Yaşamımız boyunca bir tomurcuğun açmasını yeryüzünün jeolojik değişimlerinden daha iyi algılamazdık. Hayvanların iradeli devinimlerini göremezdik: Çok yavaşlardı. Onları da olsa olsa gök cisimlerinin devinimleri gibi anlardık. Ömür daha da azaltılırsa şimdi gördüğümüz ışığı belki duyabilirdik. Öte yandan, seslerimiz duyulmazdı. - Tersine, insan ömrünün süresi uzayıp yayıldığında tablo ne kadar farklı olurdu! Örneğin kalp ritmi ve algı yetisi bin kat yavaşlarsa ömrümüz <en iyisinden> 80 bin yıl uzar. Şimdi sekiz dokuz saatte yaşadıklarımızı o zaman bir yılda yaşardık, dört saatte kışın bittiğini, yeryüzünde buzların çözüldüğünü, otlar ve çiçeklerin aniden bittiğini, ağaçların yapraklarla örtüldüğünü ve meyve verdiğini, sonra da bütün bitki örtüsünün yeniden solduğunu görürdük. Çok sayıda dönüşüm hızları nedeniyle algılanamazdı: Örneğin mantar o kadar aniden biterdi ki memba gibi fışkırırdı. Gündüzle gece dakikalık ritimle değişir, bir dakika aydınlığı bir dakika karanlık izlerdi, güneş gök kubbede çok büyük bir hızla koşardı. Fakat ömür bin kat daha yavaşlatılırsa, bir dünya yılında insan ancak 189 kez algılayabilirdi. Gündüzle gece ayırımı yok olurdu, güneşin izlediği yol gökyüzünde ışıklı bir yay gibi, büyük bir hızla dönen közden ortaya çıkan ateş çemberi gibi görünürdü; bitki örtüsü delice bir hızla sürekli gökyüzüne doğru büyür, bir anda yok olurdu. Kısacası, bize kalıcı görünen bütün formlar büyük bir hızla yok olur ve oluşun şiddetli fırtınası onu bir çırpıda yutardı.<“>⁴⁰ Kalıcılık, $\mu\eta$ $\varrho\epsilon\iota\nu$, harika bir yanılsama, insan aklının ürünü olarak ortaya çıkardı: Daha da hızlı algılayabilseydik kalıcılık yanılsamamız daha da artardı. Son derece hızlı {ama yine de insanca} bir algı düşünülürse, o zaman her devinim durur, her şey sonsuza kadar sabit kalırdı. Ters-

ne, organların *gücü* ve kuvvetiyle insan algısının son derece arttığı düşünülürse, en kısa zaman aralığında bile kalıcılık değil, oluş görülürdü. İnsan algısından söz edildiğinde, sonsuz hızlı algıda bütün oluş sekteye uğrardı. Sonsuz bir kuvvet haline gelip <şeylerin> derinliklerine nüfuz ederse o zaman formların varoluşu biterdi. Formlar ancak belli algı derecesinde var olur. Doğanın dışı gibi içi de sonsuzdur. Bugün hücreye ve hücrenin parçalarına kadar ulaştık ama <doğanın> son derece küçük son parçası budur denebilen hiçbir sınır kesinlikle yoktur, orada bile oluş bitmez. Fakat dünyamız bir gün zorunlu olarak yok olmalıdır. <“>Güneşin ısısı sonsuza kadar süremez. Başka enerjilerin tüketmediği ısıyı üreten bir devinim düşünülemez. Güneşin ısısıyla ilgili her hipotez ortaya atılabilir, iş bu ısı kaynağının sınırlılığına kadar varır. Olağanüstü uzun dönemlerin sonunda güneş ışığının ve sıcaklığın doyamadığımız rezervi tamamıyla bitecek<“>.⁴¹ <“>Helmholtz, doğa kuvvetlerinin karşılıklı eylemi konulu tezinde şöyle der: Sonsuz yavaş olsa da her akışın sistemdeki mekanik enerji rezervini azalttığına, öyle ki gezegenlerin eksenleri çevresinde dönüşlerinin daha yavaşlaması ve güneşe veya uydularına daha çok yaklaşmaları gerekeceğine dair kaçınılmaz sonuca vardık.<“>⁴² Dolayısıyla, astronomik zaman ölçeğimizin kesin doğruluğundan artık söz edemeyiz.

İşte, Herakleitos’un sezgisi: “O” diyebildiğimiz hiçbir şey yoktur. Herakleitos *varlığı* reddeder. Olanı ve akıp gideni bilir. Kalıcılığa inanmanın hata ve akılsızlık olduğunu düşünür. Aşağıdaki fikri ekler: Fakat olan, sonsuz dönüşüm halindedir ve bu sonsuz dönüşümün yasası –şeylerdeki λόγος- kesinlikle bu “Bir”dir, yani τό πῦρ [ateş].⁴³ Dolayısıyla, oluştaki *Bir* bizzat yasadır. Onun oluşması ve *nasıl* oluştuğu eserini meydana getirir. Dolayısıyla, Herakleitos yalnızca *Biri* görür ama Parmenides’inkine tam ters bir anlamda. Şeylerin bütün nitelikleri, bütün yasalar, her doğum ve ölüm Birin varoluşunun sürekli tezahürüdür. Parmenides’e göre, duyuların yanılması olan çokluk Herakleitos için Birin tören giysisi, tezahür şeklidir, yanılma değildir, zira Bir başka tarzda görünmez.⁴⁴ Bu öğretiyi Herakleitos’un ilkelerine göre açıklamadan önce bu ilkelerin Anaksimandros’un ilkeleriyle bağını hatırlatayım.

“Niteliği olan her şey doğar ve yiter, dolayısıyla nitelikten yoksun bir Varlık olmalıdır”, Anaksimandros’un teorisi buydu. Oluş *ἀδικία*’dır [adaletsizlik] ve kefareтини *φθορά* [bozulma] ile ödemelidir. Fakat niteliklerle dolu bu oluş *ἄπειρον*’dan nasıl doğabilir? Bu sonsuz düzeniyle bir dünya *kendi bütünlüğü içinde* nasıl yalnızca tikel *ἀδικία*’dan [adaletsizlikler] meydana gelebilir? Tam tersine, her şeyin, her bireyin yolu önceden yazılır, *ὕβρις* [ölçsüzlük] bunu bozmaz. *Δίκη* [adalet] bu düzende ortaya çıkar.⁴⁵ Fakat oluş ve bozuluş bir *δίκη*’nin [adalet] sonuçlarıysa *ἄπειρον* dünyasıyla nitelikler dünyası arasında düalizm yoktur. Çünkü nitelikler tamamıyla doğumun ve ölümün, dolayısıyla *Δίκη*’nin araçlarıdır. Dahası *ἀρχή* [ilke, neden], doğmak ve ölmek için ve dolayısıyla nitelikleriyle de Bir, adalete uygun olmalıdır. Anaksimandros’un dediğinin tersine, sonuçta *bütün* yüklemelere, *bütün* niteliklere sahip olmalıdır, çünkü hepsi *δίκη*’ye tanıklık eder. Herakleitos, farklılıklar dünyasını kendi bütünlüğü içinde Birle ilişkilendirir; Bir orada her yerde tezahür eder. Fakat bu haliyle oluş ve bozuluş ilkenin temel özellikleridir. *φθορά* [bozulma] hiçbir surette ceza değildir. Dolayısıyla, Herakleitos büyük halefinin, dünyanın *ἀδικία*’sının üstadının karşısına *kozmodike*’yi çıkarır.⁴⁶

Oluşun yanında *ikinci* temel kavram *Δίκη*’dir. “Yasalar var olmasaydı *δίκη*’nin adı bilinmezdi” (İskenderiyeli Klemes, *Stromates* III, 478).⁴⁷ *ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν* [güneş sınırlarını aşmaz, çünkü aksi takdirde adalete hizmet eden Erinysler onu bulurlardı] (Plütarkhos, *De exilio*, 11).⁴⁸ Sonra ünlü pasaj: *κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὐτε τις θεῶν οὐτε ἀνθρώπων ἐποίηεν. ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔσται πῦρ αἰείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα* [herkes için aynı olan bu evrensel düzeni hiçbir tanrı, hiçbir insan yapmadı ama her zaman o, kendi kendini tutuşturabilen ve söndürebilen, sonsuza kadar yanan bir ateş olmuştur ve olacaktır] (İskenderiyeli Klemes, *Strom.* V, 599).⁴⁹ Bu *Δίκη* süreci *Πόλεμος*’tur [çatışma], *üçüncü* temel kavram. Stobaios’ta (*Ecl.* I, 60) *εἰμαρμένη* [kader] (büyük evrensel yasa) *λόγος ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργός τῶν ὄντων* [daire-

sel devinimle varlıkları yaratan logos] olarak tanımlanır;⁵⁰ veya Plütarkhos'a göre, παλίντροπος ἁρμονίη κόσμου'dur [dünyanın çarpışan ahengi].⁵¹ Origenes'te (*Contra Celse* VI, 42) şöyle denir: Savaşın evrensel, Δίκη'nin çatışma olduğu, her şeyin çatışmaya uygun ortaya çıktığı bilinmelidir.⁵²

Çok görkemli kavramlardan biridir bu: Bütünsel Δίκη'nin kesintisiz eylemi olarak çatışma yasalara, akla, Yunan ruhunun ta içinde yaratılan kavrama uygundur. Hesiodos'un evrensel ilke halini almış iyi Eris'idir. Çarpışma, ama daha çok mücadelenin sonucuna karar veren içkin düzen, Yunanları <başka halklardan> ayırır. Bağımsız her savaşçı meşruiyeti dahilinde tek başınaymış gibi mücadele eder: Fakat yargıcın kararına dayanan kesinlikle güvenilir bir ölçüt hangi tarafın zafere erişmesi gerektiğine karar verir. Herakleitos gymnasionlarda, müzik yarışmalarında ve siyasal yaşamda Πόλεμος'un karakterini tanımayı öğrenmiştir. Πόλεμος - Δίκη fikri, felsefeye giren, özellikle Helenlere özgü ilk fikirdir. Evrensel bir değeri bulunmadığını, yalnızca bir ulus için geçerli olduğunu değil, daha çok, Kozmodike kadar yüce bir fikri ancak bir Yunanın bulabildiğini söylemek istiyoruz.⁵³

Başlangıçta sonsuz oluşun korku ve tedirginlik uyandıran bir yanı vardır: Açık denizde veya bir deprem sırasında etrafında her şeyin kımıldadığını gören birinin edindiği deneyimle karşılaştırılabilen çok kuvvetli bir duyumdur. Bu etkiyi tersine, yüce ve hoş bir şaşkınlığa çevirmek için sarsıcı bir kuvvet gerekir.⁵⁴ Her şey oluş halindeyse bir şey hiçbir yüklem-den etkilenemez, oluşun akıntısına girmelidir. *Phaidon*'da birbirine düğümlenmiş olan hoş ve nahoştan söz eden Platon gibi, Herakleitos da zıt yüklemelerin birbirini çektiğini gördü.⁵⁵ "Örneğin insanın varoluşunun her anında ölümün ve yaşamın kuvveti söz konusudur. Yaşamın ve ölümün, uyku ve uyanıklığın belirmesi yalnızca görünür olan bir üstünlüktür; öyle ki, kuvvetlerden biri karşıtını yener, ama tam da o anda diğerine karşı kaybetmeye başlar. İki kuvvetin sonsuz çatışmasının ne uzun süreli zafere ne de baskıya izin verdiği göz önüne alınırsa, ikisi de her zaman aynı anda etkilidir."⁵⁶ "Aynı <varlık> dahilinde sağ ve ölü, uyanık veya uyuyan, genç ve yaşlı bulunur" (Plütarkhos, *Consol. ad. Apoll.*, 10).⁵⁷ Bal hem

acı hem tatlıdır. Dünya bir kaptır, içeriği ayrışmasın diye sürekli karıştırılmalıdır [fr. 125 DK]. <">Güneşin yaşam veren aydınlığıyla ölümün karanlığı aynı kaynaktan fışkırır. Bu bağlantının örneği insanın etrafını çeviren (τὸ περιέχον) havayla ilişkisi üzerine temellendirilir. Gündüz vakti, ateşin yamsal ilkesi bu περιέχον'a nüfuz ettiğinde insan "ortak olanla", ξυνόν'la birdir, dolayısıyla, ἔμφορυν'un [hissedilen] anlamına göre, uyanık ve canlıdır. Geceleyin, ateş söndüğünde insanın ortak olanla bağı kopar. Kendi kabuğuna çekilir, aynı şekilde kendisine ateş yakmalıdır, uykuya gömülür, ölüm ve unutuşa teslim eder kendini. Sönme noktasına gelmiş çok sıcak kömürlerin yanındaki küllerin ortak alevi yeniden kucaklaması gibi, ateşe yeniden yaklaşılarak yaşama yeniden uyandırılabilir.<">⁵⁸ İşte, insan yaşamının bir imgesi. <">Lükianos (*Satılık Filozoflar*, 14'te) bütün dünya için şöyle der: "Haz ve acı, bilme ve cehalet, küçük ve büyük bir ve aynı şeydir, ἐν τῇ αἰῶνος παιδιῇ [evrensel zaman oyunu] içinde başkalaşır ve bir aşağı bir yukarı yer değiştirir." Müşteri τί γάρ ὁ αἰὼν ἐστὶ [zaman nedir?] diye sorar; Herakleitos cevap verir: παῖς παίξων πεσσύων συνδιαφερόμενος [uyumlu ve uyumsuz hale getirdiği zarlarla oynayan, haz alan çocuk] (= ἐν τῷ διαφέρεσθαι συμφερόμενος [zarları uyumsuzlukta uyumlu hale getiren])."⁵⁹<"> Zeus, demiurgos faaliyetinde (*İlyada*, O, 361'de Apollon için dendiği gibi) kum yığınlarını denizin sahiline yığan, sonra da yıkan bir çocukla karşılaştırılır; karş. *Rhein. Mus.* 7, s. 109.⁶⁰ Bernays. "Durmadan akan oluş ırmağı asla durulmayacaktır, şairlerin Akheron veya Kokytos dedikleri yok oluş ırmağı da aynı şekilde ama ters yönde." Bu birbirine ters iki ırmak ἐναντιοδρομία'dır [kendi üzerine dönen yol]. "En iyi uyum kendisiyle ters düşenden doğar" (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 2).⁶¹ Aristoteles, *Dünya Üzerine*, 5. "Uyan ve uymayan, birleşen ve ayrılan, tamla eksik bir araya gelir, birden tüm, tümünden bir doğar."⁶² "Ayrışan tüm kendisiyle birleşir, yayla lirin ahengi gibi." "Yayla lir gibi iyiyle kötü de birlikte gider."⁶³ <Bu iki alıntıda> yalnızca aletin dış formu göz önüne alınır. <">Lirde olduğu gibi, İskit ve antik Yunan yaylarında da iki κερᾶτα [uç] eğiktir ve içe doğru eğim sayesinde orta noktada birleşir.<"> Önce Bernays, sonra

George Ferdinand Retting, *Ind. lect. Bern.* 1865'te bunu açıklarlar:⁶⁴ "Ateşin söndüğü ve yandığı iki karşıt anın fenomenin koşulu olması gibi, lirle yayın dikmelerine zıt olan kuvvet de gerilimin koşuludur." Aristoteles *Retorik*, III, 11'de τόξον'u [yay] φόρμιγξ ἄχορδος [telsiz lir] diye tanımlar.⁶⁵

Dördüncü temel kavram *ateştir*. Anaksimandros'un vazettiği ἀδικία problemine Herakleitos'un δίκη yanıtını verdiğini görmüştük. Ateş anlayışında Anaksimandros'a yine derinden bağlıdır. Anaksimandros için oluş dünyasının ilk evreleri tam olarak *sıcak* ve *soğuktu*; her şeyin ana rahmi olan nem buradan geliyordu. Yine de, Herakleitos'ta ateş yalnızca görünür ateş değil, sıcaklık, kuru buharlar ve soluktur. Herakleitos şöyle der: ψυχῆσι Θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δέ θάνατος γῆν γενέσθαι. ἐκ γῆς δέ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δέ ψυχή [ruhlar için su olmak, su için toprak olmak ölümdür, fakat toprak suyu, su ruhu meydana getirir, fr. 36 DK]. Burada "ruh", "yakıcı" sıcak soluk olarak anlaşılır. Bu durumda, sıcak, sıvı ve katı cisim (toprak) dönüşümün üç evresidir. Anaksimandros'un anlayışı aynen budur. Herakleitos doğa bilimlerinde onun otoritesine inanır: πυρός προπαί, πρῶτον θάλασσα. θάλασσης δέ ἡμῖς γῆ, τό δέ ἡμῖς πρηστήρ [Ateşin başkalaşimleri: önce deniz. Sonra denizin yarısı toprak, diğer yarısı yakıcı soluk] (İskenderiyeli Klemes, *Stromates*, V, 599).⁶⁶ Çünkü suyun bir kısmı (aşağıya doğru bir devinimde) toprağa ve bir kısmı da (yukarıya doğru bir devinimde) ateşe dönüşür. Denizden ateşi besleyen yalnızca saf buharlar, topraktan yalnızca bulutumsu bulanık buharlar çıkar, nem besinini bunlardan alır. Saf buharlar denizle ateş, saf olmayan buharlar toprakla su arasında ara durumu temsil eder.⁶⁷ Dolayısıyla, bu ikili sürecin, ὁδός κάτω [inen yol] ve ἄνω [çıkan yol],⁶⁸ her biri birbirinin aynı ve birbirine paraleldir. Bu temel fikirlerin hepsi Anaksimandros'tan çıkarılır. Fakat özellikle de şu hipotez: Sıcaklık bir kez meydana geldi mi, geri kalan her şey ondan gelişir. <Herakleitos'ta> yalnızca bir kavram yoktur: Sıcaklığın yardımcı ilkesi olan *soğuk*. Zira her şey ateşse ateşten başka, ateşe aykırı hiçbir şey var olamaz. Anaksimandros'a bu karşı çıkışı muhtemelen Herakleitos'a yakıştırmalıyız: Mutlak soğuk yoksa yalnızca sıcaklığın dereceleri varsa

fizyolojik bağlamda bunu kanıtlamak kolaydır.⁶⁹ Dolayısıyla, Herakleitos, Anaksimandros'un öğretisindeki düalizmi *ikinci* defa eler. Aynı zamanda Herakleitos bazı tikel öğretileri, örneğin yıldızlar öğretisini değiştirir. Anaksimandros'a göre yıldızlar tekerlek formunda kabuklardı, içlerinde ateş vardı. Herakleitos'a göre, saf buharların toplandığı sepetlerdi. İçlerinden biri kendi etrafında döndüğünde ay ve güneş tutulması meydana gelir. Bu durumda, güneş yanmakta olan buhar kütesidir.⁷⁰ Gün boyunca buharlar tükenir, sabahları yeniden oluşur: Güneş her gün yenidir [fr. 6 DK].

Anaksimandros'la şaşırtıcı üçüncü görüş birliği, dünyanın periyodik sonu hipotezidir. Şimdiki dünya ateşte bileşenlerine ayrılacak ve dünyanın közünden yeni bir dünya ortaya çıkacaktır. Stoacılar buna dünyanın yıkımı, ἐκπύρωσις [yangın] diyeceklerdir, Herakleitos henüz dememiştir.⁷¹ Hippolytos, *Refut.* IX, 10'a göre⁷² πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται [ateş geldiğinde her şeyi yargılayıp mahkûm edecektir]. Anaksimandros'ta, denizin yavaş yavaş kuruması, böylece yakıcı ögenin aşırı artması <dünyanın sonunu> getirir. Herakleitos bu konuda Anaksimandros'un izinden gider. Selefinin Herakleitos üzerindeki etkisi öyle güçlüdür ki böyle mantıksız bir sonuç çıkarmaya sevk eder onu. Schleiermacher ve Lasalle bir süre önce bu etki fikrine karşı çıkmışlardı, fakat Hippolytos'un kitabı (9, 10) basıldıktan sonra,⁷³ Herakleitos'un kavrayışından kuşku duyulmaz: Şeylerin çokluğunun asıl ateşle birleşme eğilimi gösterdiği kosmik dönemi χρημοσύνη yani açgözlü "yoksulluk" durumu olarak anlar, dünyanın asıl ateşin birliğine ulaştığı dönemiyse κόρος yani doymuşluk durumu olarak kavrar [fr. 65 DK].

Herakleitos'un çokluğa duyulan özleme ne ad verdiğini bilmiyoruz. Bernays (*Herakl. Briefe*, s. 13), ilginç bir hipotez öne sürer, ona ὕβρις der, gerekçesi de şu ifadedir: τίκτει κόρος ὕβριν [doyma ölçsüzlük doğurur], buna göre, doymuş ateş çokluk tutkusu uyandırır.⁷⁴ χρημοσύνη [yoksulluk] yerine o da λιμός [açlık] kelimesini kullanmıştır. Hippolytos (9, 10): ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος πόλεμος εἰρήνη, κόρας λιμός [Gece ve gündüzdür Tanrı, kış ve yaz, savaş ve barış, tokluk ve açlıktır].⁷⁵ Bu kavrayışa göre,

Herakleitos ateşi muhtemelen ebedi ama dünyayı Anaksimandros gibi kesinlikle sonradan meydana gelmiş gibi düşünüyordu. <Bernays'ın Herakleitos'a attettiği> bu muhtemel übric kavrayışında, dünyanın oluşumu ve ateşin yargılama işlevi anlayışında, Anaksimandros'un öğretisinin tamamen aşılmamış bir veçhesini görüyoruz. Herakleitos için ayrıca çokluk fevri karakterini korur. Saf olanın saf olmayana dönüşmesi masumca açıklanamaz. Bütün başkalaşım süreci δίκη'nin yasalarına göre gerçekleşir, dolayısıyla, münzevi birey ἀδικία'dan özgürdür ama ateş onun içinde barındırdığı übric yüzünden λιμός [açlık] ve χρεσιμοσύνη [yoksulluk] tarafından cezalandırır. ἀδικία şeylerin bağrına yerleşmiştir, belirli fenomen ondan azat olmuştur. Dünya süreci δίκη'nin, dolayısıyla ateşin arıtmasının, κάθαρσις'in [katarsis] hüküm sürdüğü büyük bir cezadır. Fakat ateşle δίκη'nin birliği unutulmamalıdır: Ateş bizzat onun yargıcısıdır. İskenderiyeli Klemes (V. par. 649, Potter), καὶ δίκη καταμήρεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας [adalet yalanları icat edenleri ve tanıkları bulup çıkaracak] <pasajına> gönderme yaparak, ἐκπύρωσις'i [yangın] τὴν διὰ πυρός κάθρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων [kötülükte yaşayanların ateşle arınması] diye tanımlar.⁷⁶ Besbelli bir yanlış anlama, zira dünya süreci κάθαρσις'tir, ἐκπύρωσις ise elde edilmiş arınmadır.

Son olarak, Herakleitos'un bütün karakterini ve bu nedenle gelecek kuşakların ona "ağlayan filozof" demesini açıklayan muğlak ifadeye geliyoruz. Plütarkhos, *de sollert. animalium*, 7 çok ilginç bir pasajdır: Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡράκλειτος -πολλάκις ὁδυρόμενοι καὶ λαιδοροῦντες τὴν φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὔσαν, ἀμιγῆς δὲ μηδὲ εἰλικρινῆς ἔχουσαν, ἀλλὰ διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων παθῶν πεπαιωμένην. ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου καὶ τέρπεσθαι τό γενόμενον παρὰ φύσιν μέλεσι τοῦ γεννήσαντος ἀποσπώμενοις [zorunluluk ve savaş olan, hiç de saf ve pak bir şeyi bulunmayan ama birçok adaletsiz tutkuyla amacına ulaşan Doğaya sıklıkla hayıflanıp feryat eden Empedokles ve Herakleitos, oluşun ölümsüzle ölümlünün birleşmesiyle bizzat adaletsizlikten doğduğunu, meydana-

na gelenin ise kendisini meydana getirenin parça parça azalarından doğaya aykırı beslendiğini söylerler]. Bu tikel kavrayış haliyle Empedokles'e aittir. Dünya süreci bütünüyle arındırıcı bir cezadır, κόρος'un [tokluk] arkasından yeni bir ὕβρις, sonra yeni bir arınma gelir. Dolayısıyla, δίκη'yi kendi ἀδικία'sının kefareti anlayan dünyanın en olağanüstü düzeni. Herakleitos δίκη ἀδικία [adaletsiz adalet] diyecek noktaya gelinceye kadar bunların hepsi mantıklıydı: Zıtlıklar birbirlerini içerirler.⁷⁷

Bu hipotez tamamıyla reddedilmelidir, fakat meseleyi tartışması bizi Herakleitos'un düşüncesinin can damarına yönlendirir. İlk δίκη'nin [adalet] ἀδικία [adaletsizlik] ile ve ἀγαθόν'un [iyi] κακόν [kötü] ile özdeşliği hiç de Herakleitosçu değildir. Herakleitos'un varmadığı bir sonuçtur bu. Aristoteles, *Metafizik*, IV, 3. Pasajlar Zeller, I, s. 546'da derlenmiştir.⁷⁸ Herakleitos'un sözlerinden benzer bir fikir ileri sürmek için Hippolytos yalnızca şu pasaja başvurur (9, 10): "Oyan, dağlayan ve hastalara zalimce eziyet eden doktorlar iyi şeyler başardıklarını düşünüp bunların karşılığında hastadan ücret talep ederler."⁷⁹ Hippolytos ironik ἀγαθά'yı [iyi şeyler] hemen ciddiye alır: Bir başka deyişle, doktorlar insanlara çektirdikleri kötülüğü ἀγαθά diye düşünürler. – Öte yandan, bir tanrının gözüne iyi görünen birçok şeyin insanın gözüne kötü görünmesi Herakletiosçudur.⁸⁰ Herakleitos böyle düşünen tanrı için, birçok çatışmanın ve acının görünmez bir ahenkle çözüldüğünü öne sürer. Gelgelelim orada büyük bir engel vardır: ἀδικία şeylerin kalbine yerleşmeden bu tek bir ateş saf olmayan bu kadar çok formda nasıl tezahür edebilir? Bu konuda Herakleitos olağanüstü bir metafor kullanmıştır: Hiçbir ahlaki gerekçesi bulunmayan oluş ve bozuluş yalnızca çocuk oyununda (veya sanatta) vardır. Herakleitos sanatı görmezden geldiği için, *çocuk oyunu* <imgesine> başvurur.⁸¹ Burada masumluk hüküm sürer ama yapma ve yıkma da. Tek bir ἀδικία kırıntısı bile dünyada kalmamalıdır. Ezelden beri yaşayan ateş, αἶων [zaman], oynar, yapar ve yıkar. Δίκη'nin yol gösterdiği bu farklı niteliklerin zıtlığı, πόλεμος, yalnızca sanatsal bir fenomen kabul edilmelidir. Bu, tamamıyla estetik bir dünya görüşüdür.⁸² Erekbilim kadar bütünselliğin ahlak eğilimi

de dışlanır: Zira kosmik çocuk ereklere göre davranmaz, yalnızca içkin bir δίκη'ye göre davranır: Ancak ereklere ve yasalara uygun davranabilir ama ne bunu ne de öbürünü *bilerek* *istememez*.⁺

Herakleitos ile Anaksagoras'ı ayıran uçurum işte buradadır ve modern yorumcular bunu kesinlikle anlayamamışlardır. Hippolytos'un tanıklığına göre ateş φρόνιμον καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἵτιον [bilgedir ve her şeyin yönetiminden sorumludur]. Her şeyin aracılığıyla her şeyi yöneten γνῶμη'dir [idrak].⁸⁴ Hippolytos, IX, 9: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφὸν ἐστὶν ἐν πάντα εἰδέναι. "Beni değil, λόγος'u dinleyerek *Birin* her şeyi bildiğini kabul eden bilgedir."⁸⁵ Açıklama olumsuz yönde ve çok vurguludur: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται εἰς τοῦτα ὥστε γιγνώσκειν ὅτι σοφὸν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον [Söylevlerini dinlediklerimin hiçbirisi bilgenin her şeyden uzak durduğunu kabul etmeye yanaşmaz] (Stobaios, *Florilegium*, 3, 81), "Yalnız olan bilgedir, γνῶμη [idrak] τὰ πάντα'dan [her şey] ayrılır, her şeyin içinde tektir."⁸⁶ Plütarkhos, *de Iside*, 76 canlının değerini cansızın değeriyle kıyaslar: Cansız varlık ister altın ister zümrüt olsun tanrısallığı yoktur: Yaşamdan yoksun bulunan ve doğası gereği yaşayamayan her şey kadavra kadar değersizdir. Tam tersine, ışıgı gören, kendi kuvvetiyle devinebilen, neyin kendisine ait ve neyin kendisine yabancı olduğunu bilen canlı varlık, her şeyin nasıl yönetildiğini bilen bu idrakin akışından bir parça içine çeker. Yani ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν, καθ' Ἡράκλειτον [Herakleitos'a göre, anlaşılan, her şeyi idrak yönetmektedir]. Herakleitos aslında [φρονοῦντος yerine] γνῶμη demiştir. Bernays, (IX, *Rh. Mus.*, s. 256) Plütarkhos'un araya ὅπως [gibi] kelimesini eklediğini savunur, çünkü yalnızca aktif bilmeyi kabul eden Herakleitos'un tersine, Plütarkhos yalnızca *temaşa ederek* bilmeyi anlıyordu.⁸⁷ Fa-

⁺ Stoacılar Herakleitos'u yüzeysel yorumlamışlardır. Herakleitos dünyanın en büyük düzenine sadık kalmıştır ama Stoacı iyimserlik olmaksızın. Fakat Stoacıların özgür irade adına kendi ilkelerini çiğnemeleri, onların etik kuvvetlerinin gücünü gösterir.⁸³

kat <bu yorum> gereksizdir, zira temaşa ederek bilme ἐν πάντα εἰδέναι'ye [her şeyi bilen bir] eşittir.⁸⁸ Çok daha önemli zıtlık şudur: Dünyayı oyunla inşa eden sonsuz ateş, bütün bu süreci, Herakleitos'un yalnızca bir izleyici olarak iştirak ettiği gibi temaşa eder. Bu nedenle Herakleitos kendine bilgeliği yakıştırır: Bilgelik, aktif idrak değil, temaşa eden bu idrak ile bir olmaktan ibarettir. Süreç formunu alan δίκη'yle her şeyi bakıştan edinen sezgi formunu alan δίκη'yi ayırmak gerekir: Karşıtları yöneten bu içkin δίκη veya γνώμη ve bütün πόλεμος'a bakışı içeren ateşin bu gücü. Bu kavramı ancak sanatçının faaliyetinin ışığında açıklayabiliriz: İçkin δίκη ve γνώμη, onların alanı olarak anlaşılan πόλεμος, ve yine oyun olarak bütün [fr. 52 DK]; temaşa eden ve bütüne egemen olan, dahası, eseriyle özdeşleşen yaratıcı sanatçı. Buna karşın, Anaksagoras'ın farklı bir tasarımı vardır: Dünyayı düzenleyen ilkenin, insan modeli üzerinden düşünülen bir niyetle belirli bir irade olduğunu savunur. Bu erekbilimsel görüş nedeniyle Aristoteles Anaksagoras'a ilk *makul* <filozof> der.⁸⁹ Herkesin deneyimini edindiği yeti, yani bilinçli irade burada her şeyin can damarına yerleşmiştir. <Anaksagoras'ın> νοῦς [idrak] <dediği>, kelimenin popüler anlamıyla iradedir: ereklere göre irade. Felsefede ruhla madde arasındaki şiddetli zıtlık ilk kez burada ortaya çıkar: Bilen, hedefleri belirleyen ama aynı zamanda isteyen, devinen vb. kuvvetle pasif madde arasındaki zıtlık. Yunan felsefesinin bu teori ile ne kadar uzun zaman meşgul olduğunu görmek tuhaftır. Madde ve madde dışı diye ruhu bedenden ayırmak Yunan kültürüne çok yabancıydı. Bugün ruhla bedenin ilişkisini anlama tarzımız farklıdır. Herakleitos, Helenlerin özgün anlayış tarzını, içsel olduğu için korur. Maddeyle madde dışı arasında zıtlık yoktur, olması gereken de budur. -Dolayısıyla, Aristoteles'e göre, νοῦς terimini ilk defa Anaksagoras'ın ortaya attığı bahanesiyle, Herakleitos'un idrak kavramını reddetmek saçmadır (Heinze, *Logos*, s. 35'teki gibi).⁹⁰ -O zaman ἐκπύρωσις [yangın] teorisini nasıl değerlendirmeliyiz? Herakleitos, Anaksimandros'un dünyanın kurduğu kavrayışını destekler: Ateşin yıkıma uğratması an meselesidir. Bu kosmik çocuk hiç durmadan yapma ve yıkma oyunu oynar ama zaman zaman oyun

yeniden başlar. Bir doymuşluk anı sonra yeni ihtiyaçlar: Sürekli yapma ve yıkma bir *χρησιμοσὺνῃ*'dir [yoksulluk]; sanatçı için yaratıcılığın ihtiyaç olması gibi, *παιδιά* [oyun] da ihtiyaçtır. Zaman zaman tamamıyla doyurur. Bu durumda, orada ateşten başka bir şey yoktur; ateş her şeyi bir çırpıda yutar. Bu, *ὕβρις* değildir, yeniden *διακόσμησις*'e [evrensel düzen] iten oyun dürtüsünün uyanmasıdır. Dünyanın her erekbilimsel temsilinden nefret burada zirveye ulaşır: Çocuk oyuncığını fırlatıp atar ama oyuna yeniden başladıktan sonra sonsuz ereklilik ve düzene göre hareket eder. -Zorunluluk ve oyun, savaş ve adalet.⁹¹

Herakleitos'un buyruklar içeren bütün etiği görmezlikten gelmesi çok anlamlıdır. Her şey *εἰμαρμένη*'dir [kader], bireyi soyutlayarak ele alsa da. İnsanın kaderi doğuştan gelen karakterdir, *ἦθος γὰρ ἀνθρώπων δαίμων* [İnsanın karakteri onun daimonudur, fr. 119 DK]. Çok az insanın *λόγος*'u kabul edip ona göre yaşaması, onların ruhlarının "nemli" olduğunu açıklar, çünkü ateş sönmüştür. İnsanın özü *βορβόρω χαίρειν* [bataklıktan haz alması, fr. 13 DK]. "Bataklık ruhu ele geçirdiğinde, gözler ve kulaklar insanlar için kötü tanıklardır."⁹² Herakleitos neden böyle olduğunu sormaz, ateşin neden suya ve toprağa dönüştüğünü de. Bu, "mümkün dünyaların en iyisi" değil, *αἰών*'un [zaman] oyunudur yalnızca. *ψυχῆσι θάναθος ὑγρῆσι γενέσθαι* [Nemlenmek ruhlar için ölümdür].⁹³ Herakleitos'a göre, insan kendi içinde *ἄλογος*'tur [*logos*tan yoksun]: Ancak ateşle birleştiğinde *ξυνός λόγος*'a [evrensel *logos*, fr. 2 DK] katılabilir. Etiğe hiç girmediği bahaneyle Herakleitos'a karşı suçlamalar yığmak (Heinze, s. 499 vd.'daki gibi) tamamıyla saçmadır. Her şey *logosa* uygun meydana gelir, dünyanın düzenine ait olan her şeyi⁹⁴ akıl yönetir, nasıl olur da bu egemen yasa doğanın en yüksek tezahürlerinde bu kadar az gerçekleşir? Bu aynı doğanın anlayış bahşedilen ve bahşedilmeyen ürünleri arasındaki şiddetli çatışma nereden gelir? Her şeyi *εἰμαρμένη* [kader] ve *λόγος* belirliyorsa *δίκη* neyi cezalandırmalı? Bunlar birer yanlıştan ibarettir. Doğanın en yüce tezahürü insan değil, ateştir. Çatışma yoktur, insan ne kadar ateşe o kadar akılcıdır; ne kadar suysa o kadar akıldışıdır. İnsanın *λόγος*'u tanınması hiçbir şe-

kilde zorunlu değildir. Neden su, neden toprak var? İşte, Herakleitos için, insanların neden bu kadar aptal olduğunu bilmekten çok daha ciddi bir sorun. δίκη cezalandırmamalıdır: δίκη aptallar kadar üstün insanlarda da ortaya çıkan içkin düzendir. Sorulması gereken tek soru: Ateş neden her zaman ateş değildir? Herakleitos, “Bu bir *oyun*” yanıtını verir. Çok patetik diye bakmayın buna! Herakleitos, mevcut dünyayı εὐαρέστησις ile, bilinen her şeyin karşısında hissedilen temaşa hazzıyla açıklar. Onu karamsar, melankolik, çapraşık, kötümser bulanlar onun insan doğası tanımından tatmin olmayanlardır.⁹⁵ Aslında hiç kötümser değildir. Öte yandan iyimser de değildir, zira acıyı ve mantıksızlığı reddetmez. Ona göre, savaş dünyanın ebedi süreci olarak ortaya çıkar. Fakat görünen her şeye egemen olduğu için, λόγος, γνώμη [*logos*, idrak] adını verdiği sonsuz εἰμαρμένη'nin [alın yazısı] var olduğunu kabul eder. Gerçekte Yunanlara özgüdür bu. Bunda bir ἁρμονία [ahenk] vardır ama uyumsuzluğun, παλίντροπος'un [uyumsuz] üzerine kurulmuş bir ahenk.⁹⁶ Bu ahengi yalnızca temaşa eden tanrı ve ona benzeyen insan bilebilir.⁹⁷

Notlar

¹ Bu paragrafı içeren plan FP 23[2] 1872-1873'tedir.

² Karş. DL, IX, 1. Gast 23 şunları ekler: Adı Hera'ya saygıyı gösterir."

³ Strabon, XIV, 632-633. Nietzsche Ueberweg, GP, s. 44'ü değiştirip yazar.

⁴ Nietzsche'nin değiştirip yazdığı Jacob Bernays, *Heraklitea*, Bonn 1848.

⁵ Karş. DL, IX, 6; IX, 3. Nietzsche Bernays, *Heraklitea*, s. 15'i değiştirip yazar. Nietzsche'nin kopyasında bu sayfanın üst köşesi kıvrılmıştır. Karş. FP 6[38] 1875: "*Persler konusunda Herakleitos'un görüşü*: Yunan ve barbar öğelerinin ortaya koyduğu tehlikeye dair net bir görüşü vardı." Herakleitos'un siyasi görüşü konusunu ayrıca karş. FP 6[50] 1875.

⁶ DL, IX, 2'de belirtilen fr. 121 DK (SG 14[A117]. Nietzsche pasajın Yunancasını ve bu çeviriyi Bernays, *Heraklitea*, s. 19-20'de bulmuştur. Nietzsche'nin kopyasında 19. sayfanın ucu kıvrılmıştır.

⁷ Nietzsche Bernays, *Heraklitea*, s. 16'yı değiştirip yazar.

⁸ Aslında İskenderiyeli Klemes, *Stromates*, I, 65. Nietzsche Bernays, *Heraklitea*, s. 14'te aktarılan çeviriyi alıntılar.

⁹ Nietzsche Bernays, *Heraklitea*, s. 14'ü değiştirip yazar. Nietzsche'nin kopyasında bu sayfasının üst köşesi kıvrılmıştır.

¹⁰ Antik dönemin büyük yazarlarının çoğu için olduğu gibi, Herakleitos için de doksografi muhtemelen sahte ama içerdikleri bilgiler açısından kimi zaman ilginç, dikkate değer miktarda sahte epigrafik malzeme toparlamıştır. Bernays, Herakleitos'a atfedilen mektuplardan bir derleme yayınlayarak yorumlamıştır. Nietzsche Herakleitos'un biyografisiyle ilgili bilgilerin büyük bölümünü bunlardan alır.

¹¹ Aslında, önceki pasaj Bernays, *Heraklitea*, s. 85'in değiştirilip yazılmış halidir.

¹² Gast 24: "Kenti çocuklara bırakma fikri Platon'daki gibi bir kapris değildi." Belki Nietzsche Platon, *Yasalar* VII, 794a-d'ye gönderme yapar, burada filozof her disiplinsizliği yargılayıp cezalandıracak özel yargıçlarla birlikte, ortak dinsel törenleri ve kesin kurallarıyla örgütlenmiş bir kentte en azından 6 yaşına kadar kız ve erkek

bütün çocukları bir arada yaşatma, çocukların eğitimi ve yetiştirilmesi konusunda bir yasa önerir.

¹³ Bernays, *Heraklitea*, s. 130'dan alıntı.

¹⁴ Karş. PHG 8, 328, 1-12 ve CV, 1. Hakikat inancını ayrıca karşı. FP 19[180] 1872-1873.

¹⁵ Plütarkhos'un *De Pyth. Orac.* 21, 404d ve a.g.e. 6, 397'de aktardığı Herakleitos, fr. 93 ve 92 DK.

¹⁶ Mantıklı bilme ile sezgiyle kavrayış arasındaki fark Schopenhauerci anlamda, idrake özgü sezgisel bilgiyle akla özgü soyut bilgi arasındaki fark gibi anlaşılmalıdır. Karş. *Dünya*, birinci bölüm (özelikle § 6, 8, 12).

¹⁷ Ἰστορίη [araştırma] ve σοφίη [bilgelik] arasındaki tartışmalı zıtlık Herakleitos'ta çok sık görülür. Ἰστορίη öğrenmekten ve çok sayıda tecrübeden gelir. Bu gelişmenin bir yoludur ve filozofun küçümseyen tanımındaki gibi πολυμαθίη'ye yani hakikati sezgiyle gören bilgenin benzersiz ve doğrudan bilgisiyle karşılaştırınca hiçbir şey ifade etmeyen tümel bilgiye götürür –Burada Pythagoras'a ve antik dönem şairlerine karşı tutum ortaya çıkar (fr. 40, 56 ve 57; SG 14[A67, A24, A26]): "Tümel bilgi, idrak edemez." Buradan da bilgenin gururla tecridi belirir (fr. 41; SG 14[A73]): "Tektir bilgelik; her şeyin her şeye egemen olmasının nedenini anlamak"; Pythagoras'la polemigi için bkz. § 8, s. 171. Karş. PHG 8, 328, 30-329, 5.

¹⁸ Karş. PHG 8, 329, 5-9.

¹⁹ Karş. Herakleitos, fr. 40 DK (SG 14[A67]) ve aş. § 8, s. 133.

²⁰ Nietzsche Bernays, *Heraklitea*, s. 135'i değiştirip yazar. Kendisinin kopyasında bu sayfanın üst köşesi kıvrılmıştır. Herakleitos, fr. 14 DK'yı (SG 14[A59]) böyle ortaya koyan İskenderiyeli Klemes, *Protreptikos*, 2, 22.

²¹ İskenderiyeli Klemes'in *Protreptikos*, 2, 34'te belirttiği fr. 15 DK (SG 14[A15]). Lenaia şölenleri Dionysos'un onuruna kutlanan dinsel bayramlardı.

²² Nietzsche Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frommigkeit. Mit Bemerkungen zu Porphyrios Schrift über Enthaltensamkeit*, Berlin 1866, s. 129'dan aktarır; bahis konusu Herakleitos, fr. 5 DK'nın başıdır. Karş. FP 7[56] 1871, 19[61] 1872-1873 ve 19[318] 1872-1873.

²³ Nietzsche Bernays, *Theophrastos' Schrift*, a.g.e. s. 191'den aktarır. Iamblikhos, *de mysteriis*, V, 15'te belirtilen fr. 69 DK (SG 14[B5]).

²⁴ Nietzsche Bernays, *Theophrastos' Schrift*, a.g.e., s. 192'den aktarır; bahis konusu: fr. 37 DK: "Domuzlar çamurda, kümes hayvanları kömür tozunda ve külde yıkanır."

²⁵ Fr. 5 DK (SG 14[A21])'in son satırları, diğerlerinin yanı sıra İskenderiyeli Klemes, *Protrep.* 4, 44'te de aktarılır.

²⁶ Karş. *Odyseia*, XVIII, 132-7: "Tanrılar ona sağlığını ve mutluluğunu bağışlar, o da artık benim başıma hiçbir dert gelmez, der, ama mutlu tanrılar ona acılardan pay verince de, dayanamaz, nedir der, bu benim başıma gelen, oysa şu yeryüzünde yaşayan insanların kafasındaki ne, insanların, tanrıların babası Zeus her gün ne koyarsa o." Arkhilokhos, fr. 70 Bergk, şöyle der: "Ölümlülerin ruhları böyledir [...] Zeus onlara geçip giden bir gün gönderir..." Nietzsche Ferdinand Lassalle (*Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos. Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der Zeugnisse der Alten dargestellt*, Berlin: F. Duncker 1858, II, s. 455)'te Homeros ve Arkhilokhos'tan alıntılar bulur. Bununla beraber, Lasalle Arkhilokhos'un pasajını "fr. 72" diye işaret etmez, Nietzsche'nin hatalı bir ekidir bu. Nietzsche FP 6[18] 1875'te Herakleitos'un Homeros ve Hesiodos'la kavgasını da hatırlatır.

²⁷ Hesiodos, *Tanrıların Doğuşu*, dize 124: "Aither ve Gün Gece'den doğdu."

²⁸ Hippolytos, *Ref.* IX, 10, 243'te belirtilen fr. 57 DK (SG 14[A26]). Nietzsche Bernays, *Heraklitea*, s. 47'yi değiştirip yazar. Nietzsche'nin kendi kopyasında köşesini kıvrıdığı 46. sayfada da konu aynı şekilde tartışılır.

²⁹ Plütarkhos, *Camil.*, 19 (GOA'da basıldığı gibi 13 değil): "Uğursuz günler konusunu başka yerde tartıştım, yani bazılarını olduğu gibi düşünmek gerektirse veya farkında olmadan günleri iyi-kötü diye sınıflandırdığı için Hesiodos'u Herakleitos'un kınamasının bir nedeni varsa, günlerin niteliğinin herkes için bir tek olduğu söylenebilir." Seneca, *Epistulae ad Lucilium* 12, 7: "Herakleitos [...] şöyle der: 'Gün bir tektir ve her zaman diğer hepsiyle aynıdır.'"

³⁰ Fr. 57 ve 106 DK (SG 14[A26, B8]). Herakleitos'un eleştirisi Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inin ikinci kısmını hedef alır, burada şair uğurlu ve uğursuz günlerin takvimini ve bu günlerin her birinde faaliyette bulunmanın iyi olup olmadığını yazar. *İşler ve Günler*'in bu kısmının bugün artık Hesiodos'a atfedilmediği belirtilmelidir. Nietzsche Bernays *Heraklitea*, s. 140'taki iki pasajdan alıntı yaparak yorumlar.

³¹ Bkz. metinde alıntı yapılanların dışında, fr. 56 DK (SG 14[A24]): "Görünen şeylere dair bilgilerine gelince, bütün Yunanların en bilgisi Homeros'un başına geldiği gibi, insanlar aldanırlar. Zira bitleri öldüren çocuklar şöyle diyerek onu aldattılar: Görüp aldığımız her şeyi kaybediyoruz, ne gördüğümüz ne de aldığımızı ise taşıyoruz." Çocuklar tarafından kandırılrsa da Homeros'a "bütün Yunanların en bilgisi" gibi sert bir ironi yöneltmesi Herakleitos'un kadim şairden ve çocukların değersiz, küçük masalları düzeyine in-

dirgediği mitik anlatımlarından nefretini ortaya koyar. Karş. Bernays, *Heraklites*, s. 46. Nietzsche'nin kopyasında bu sayfanın üst köşesi kıvrılmıştır.

³² Karş. fr. 14 DK (SG 14[A59]): "Zira insanlar arasında uygulanan gizem kültlerine intisap etme dine aykırıydı."

³³ Fr. 1 DK (SG 14[A9]). Gast 27 şöyle devam eder: "Herakleitos, kendisi ortaya çıktıktan sonra dünyanın değiştiğini, kendisinden önce *logos*'un bilinmediğini, onu ilk kendisinin tanıttığını düşünüyor-du."

³⁴ İskenderiyeli Klemes, *Strom.* V, 116'da belirtilen fr. 34 DK (4SG 14[A86]). ("Sağırlara benzerler, duyduktan sonra bile anlamazlar; 'varsalar da yoklar' özlü sözü onları anlatır"); fr. 9 DK (SG 14[A101]); fr. 97 DK (SG 14[A69]). Karş. Zeller, PG, s. 529; bkz. PHG 7, 326, 18, 22.

³⁵ Nietzsche fr. 86 DK (İskenderiyeli Klemes, *Strom.* V, 89; SG 14[A70])'ten alıntı yapar, çok kuşku, muhtemelen bozulmuş bir versiyondur. Zira Klemes tezini desteklemek için Herakleitos'a başvurur, buna göre, irfanlı Hristiyanın derinliklerini gölgede bırakan imansızlık iyi (veya sağlıklı) idi. Plütarkhos, *Coriol.* 38'de fragmanın çok sentetik bir ifadesine varılır: "Herakleitos'a göre, inançsızlık tanrısal şeylerin çoğunu bilimizden kaçırr." Görüldüğü gibi, Plütarkhos fr. 86'nın yalnızca ikinci kısmını aktarır ve "tanrısal şeyler"in önermenin öznesi olduğunu ima eder.

³⁶ Yedi Bilgeden biri olan Bias'ın en ünlü cümlesi budur (karş. örn. Stobaios, *Flor.* III, 1, 172), bk. bkz. § 4, s. 123.

³⁷ Zeller, PG, s. 529 ve not 6'yı değiştirip yazan Nietzsche bu alıntıda Herakleitos'un iki fragmanını birleştirir: 29 DK ve 104 DK (SG 14[A72]).

³⁸ Marcus Aurelius'un IV, 46'da belirttiği fr. 72 DK (SG 14[A95])'in ikinci kısmının serbest çevirisi.

³⁹ IV. yüzyılın başı civarına tarihlenen *Corpus Hippocraticum*'a dahil anonim bir yazarın yazısı. İlk bölümler özellikle güç anlaşılan bir üslupta yazılmıştır ve bu nedenle Herakleitos'un taklidi olduğu düşünülür. Karş. DK 22 C 1.

⁴⁰ Nietzsche bu uzun pasajı Karl E. von Bär'in konferans metninden almaz (*Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? (Zur Eröffnung der Russischen entomologischen Gesellschaft im Mai 1860)*, Berlin: Hirschwald 1862), Otto Liebmann'ın *Philosophische Monatshefte*, (VII Band, Sommer und Wintersemester 1871/72, s. 472 vd.)'da yayınlanan "Über subjective, objective und absolute Zeit" adlı makalesindeki özetten alır.

Nietzsche'nin *Philosophische Monatshefte*'ye başvurma alışkanlığı

vardı (29 Kasım 1870'de Basel Üniversitesi kütüphanesinden bir sayısını almıştı), burada onun hakkında kısa bir biyografik not da yayınlanmıştı, Almanca eğitim yapan üniversitelerdeki (genç filoloji hocasının felsefe konulu dersleri dahil) felsefe derslerinin listesi de sürekli yayınlanırdı. 1881'in yazında Nietzsche ölümünden sonra kütüphanesinde hâlâ saklanan bir denemeler derlemesinde basılmış olan Liebmann'ın makalesini Sils Maria'da yeniden okur ve notlar ekler (karş. Otto Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie. Zweite, beträchtlich vermehrte Auflage*, Straßburg: K. J. Trübner 1880, s. I-VIII, 680. Söz konusu makale 87-112. sayfalardadır ve Nietzsche 110-112. sayfaların altını çizmiştir. Örneğin Overbeck'e 20/21 Ağustos 1881 tarihli mektubu ve FP 11[236] 1881 Nietzsche'nin bunu 1881'in yazında okuduğunu kanıtlar.) Bkz. PHG 5, 317-318'de oluşu kavrayışın başka bir tarzı; bu konuda yk. Giriş yazımıza bakınız.

Nietzsche *Tan Kızılığı'nın* 117. aforizmasında aynı zamansallık kavrayışını yeniden ele alır.

⁴¹ Nietzsche Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn: J. Baedeker 1866, s. 388-389'u değiştirip yazar. Mutlak oluşun hükmü konusunda ayrıca bkz. FP 19[119] 1872-1873. ("Şimdi var olan her şeyin her zaman var olmadığı ve her zaman var olmayacağı kesinlikle gösterilebilir. Herakleitos'un oluşu."); ayrıca karşı. FP 19[124] 1872-1873.

⁴² Nietzsche Lange, *a.g.e.*, s. 388'teki Hermann von Helmholtz alıntısını aktarır (*Über die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittlungen der Physik*, 7 Şubat 1854'te Königsberg'de *Physikalisch-ökonomische Gesellschaft* bünyesinde verilen konferans, *Vorträge und Reden*, Braunschweig: Vieweg 1896, I, s. 50-83'te yeniden basıldı).

⁴³ Fr. 30-31 DK (SG 14[A30-31]). Karş. PHG 5, 316, 32-317, 12. Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda Herakleitos'ta varlığı yadsıma konusuna yeniden döner, § 2. Kendi felsefesiyle Herakleitos'un felsefesi arasında bağlantıya gelince, özellikle varlığın yadsınması ve sonsuz dönüş üzerine temellendirilmiş trajik bilgelik ihtimaliyle ilgili bağlantı için Nietzsche, *Ecce Homo*, § 3.

⁴⁴ Karş. PHG 6, 320, 28-322, 7.

⁴⁵ *Gesetzmässigkeit*, tam anlamıyla "yasalara uygunluk" muhtemelen *δίκη*'nin karşılığıdır. Metinde "düzen" olarak çevirdik.

⁴⁶ Bu gözlem FP 26[64] 1884'te yeniden ele alınır: "Anaksimandros ve Herakleitos'un vazettiği oluşun değeriyle ilgili büyük problemler – yani Bütün açısından ahlaki veya estetik değerlendirmenin meşru olup olmadığına karar verme tarzı." Karş. yk. s. 279, not 31.

⁴⁷ İskenderiyeli Klemes, *Strom.* IV, 10'da belirtilen fr. 23 DK (SG 14[A65]). Metin Nietzsche'nin çevirisinden biraz farklıdır: "Bunlar olmasaydı Adalet'in adı bilinmezdi."

⁴⁸ Plütarkhos, *de exilio* 11, 684a'da belirtilen fr. 94 DK (SG 14[A81]).

⁴⁹ İskenderiyeli Klemes, *Strom.* V, 105'te belirtilen fr. 30 DK (SG 14[A30]). 1884'te Nietzsche Herakleitos'un adalet kavramını yeniden düşünerek onun bu kavrama verdiği özel ahlaki yan anlamı algılar: "Herakleitos: Dünya mutlak bir meşruluktan ibarettir: Adaletsiz bir dünya nasıl olabilir ki! –ahlaki yargı, 'yasayı yerine getirme' mutlak-tır; tersi ise bir yanılsamadır: Kötüler bile burada hiçbir şeyi değiştiremezler, mutlak meşruluk böylelerinin aracılığıyla yerine gelir. Burada zorunluluk yüceltilir ve ahlaken *hissedilir*" (FP 26[67] 1884). Yk. s. 156, n. 44'te belirtilen FP 7[4] 1886-1887'deki benzer kavram.

⁵⁰ Diels ve Kranz'ın sahte veya kuşkulu fragmanlar bölümüne aldığı fr. 137 DK'nın birinci kısmı. Stobaios, *Eclogae* I, 5, 15'te belirtir, Herakleitos'un kader kavramına gönderme yapar: "Kader kesinlikle var..." İkinci kısım Aetios I, 7, 22 (*Doxogr.* 303; DK 22 A 8)'deki tanıklıktan çıkarılır: ἐναντιόδομος, tam anlamıyla "kendine dönen yol" veya daha serbestçe "karşıtların yarışı", Nietzsche'nin biraz sonra tekrar ettiği gibi, Herakleitos'un öğretisinin merkezi kavramıdır. Şeylerin sonsuz devinimini (δρόμος [yol]) açıklar, kendisiyle hiç uyuşmayan, bu nedenle "dönüp kendi üzerine gelen", "ters yönde giden" (ἐναντίον [ters]), kuralsız, yasadışı bir devinim.

⁵¹ Hippolytos, *Ref.* IX, 9, 241'de belirtilen fr. 51 DK (SG 14[A4]). Plütarkhos, *De tranquillitate animi* 15, 473f14, buna değinir.

⁵² Origenes, *c. Cels.* VI, 42'de belirtilen fr. 80 DK (SG 14[A7]): "Fakat çatışmanın (her şeyde) ortak ve adaletin uyumsuzluk olduğunu, her şeyin uyumsuzluğa ve zorunluluğa göre meydana geldiğini bil-meliyiz."

⁵³ Karş. Hesiodos, *İşler*, dize 1-41, babasının mirası için kardeşiyle tartışmasının öyküsü bağlamında iyiyle kötü êqıç [uyumsuzluk] arasındaki farkı ortaya koyar; biri savaşa yol açan bela, diğeri insanları çalışmaya ve dürüstçe yarışmaya yönlendiren aktif yaşam gücü. Burada Nietzsche savaş fikriyle (Herakleitos'a göre her şeyin ilkesi) kosmik ilke olarak anlaşılan "iyi" Eris'i birleştirir.

Karş. PHG 5, 319, 20-320, 7. Karş. PHG 5, 319, 20-320, 7 ve Herakleitos felsefesinin *Verklärung des Wettkampf* yahut "yarışın şekil değiştirmesi" olarak tasarlandığı hazırlık planları (FP 16[17, 40] 1871-1872, 21[22] 1872-1873, 23[22] 1872-1873). "İyi Eris" ve genelinde yarış için bkz. "Yazılmamış Beş Kitaba Önsöz"ün *Homerostaki Didişme* adlı beşincisi.

⁵⁴ Karş. PHG 5, 318, 29-319, 2. Nietzsche tarih ve bilimin su yü- züne çıkardığı tam oluş karşısında yaşanan korkunun simgesi olarak deprem imgesini defalarca kullanır: “Fakat depremin (*Erdbeben*) kentleri yıkıp harabeye çevirmesi ve insanların volkanik topraklar üzerine ömürsüz bir konut yapmaktan korkması gibi, bilimin yol aç- tığı *entelektüel sarsıntı* (*Begriffsbeben*) da insanı bütün kesinlik ve sa- kinlikten, sürekli ve sonsuz gerçeklik inancından yoksun bıraktığın- da yaşam çöker, gücünü ve cesaretini kaybeder” (HL, § 10). Fakat ta- rihi konu edinen *Münasebetsiz Düşünceler*’de bilimin yıkıcı etkisini sınırlama meşguliyetini açıklarken (alıntı yapılan pasaj şu sözlerle devam eder: “Böylece bilimi yüksek bir otoritenin izleyip denetle- mesi gerekir”), derslerin metninde ve *Yunanların Tragedya Çağında Felsefe*’de korkuyu “keyifli bir şaşkınlığa” dönüştürmenin yolu aranır.

Daha sonra olgunluk dönemindeki nihilist ve neşeli felsefesi Ni- etzsche’nin hem metafizik hem de gerçek depremler korkusunu yok edecektir. Bkz. *Zerdüşt* (ZA III, “Eski ve Yeni Tablolar” § 25: “Dep- rem aslında birçok kuyuyu gömer, birçok kişiyi susuzluktan öldü- rür: Fakat iç güçleri ve gizli pınarları da gün ışığına çıkarır”) ve 23 Şubat 1887 Nice depremiyle ilgili ünlü mektubu: “Burada, güneşli ülkemizde [...] Nice bir kez daha uluslararası karnavalını düzenledi ve son fişekten henüz altı saat sonra ancak bitti, bunlar varoluşun yeni ve ender keyifleri. Aslında ölümü heyecanla bekleyerek yaşıyo- ruz. Bu, yöredeki bütün köpekleri havlatmakla kalmayan merhamet- li deprem sayesinde. Fakat eski evlerin kahve değirmenleri gibi ça- tırdamaya başlaması, mürekkep hokkasının titremesi, sokakların si- nirleri sarsılmış, yarı giyinik figürlerle dolması ne kadar zevkli! O gece saat ikiyle üç arasında ben şen şakrak bir halde, korkunun en çok nerede yaşandığını görmek için kentin farklı bölgelerinde bir in- celeme gezisine çıktım. Zira halk gece gündüz açık havada kamp ku- ruyor, bunun hoş bir askeri görüntüsü var. Birçok şeyin yıkıldığı ve çok büyük paniğin hüküm sürdüğü otel bile aynı! Bütün arkadaşla- rımı buldum, her küçük sarsıntıda karamsarca nihayet sonlarının geldiğini düşünerek acınası bir halde yeşil ağaçların altında fanilaıyla oturuyorlardı, çünkü hava çok soğuktu [...] Dün akşam birlikte ye- mek yediğim otel müşterileri odalarına geçmek istemediler, iyi tanrı- sının onun incinmesine İZİN VERMEYECEĞİNE inanan çok dindar yaşlı bir kadın dışında bir tek ben larvaların arasında dingindim.” (Baron von Seydlitz’e, 24 Şubat 1887).

⁵⁵ Karş. Herakleitos fr. 51 DK (SG 14[A4]): “Uyumsuzun kendi- siyle nasıl uyum sağladığını anlamazlar: yayla lirin ahengi gibi uyumsuz ahenk.” *Phaidon* 60b1-c7’de Sokrates hazla acıyı birleştiren

paradoksal bağı düşünür; bunlar zıt olsalar da tek bir ipin uçları onları birleştirmiş gibidir, öyle ki biri hissedildiğinde diğeri de hemen hissedilir.

⁵⁶ Nietzsche'nin tımak işaretleri arasında yer verdiği pasaj Bernays, HS, s. 114'teki alıntıdır.

⁵⁷ Plütarkhos, *Cons. ad Apoll.* 10, 106e'de belirtilen fr. 88 DK (SG 14[A115]): "Sağla ölü, uyanıkla uyuyan, gençle yaşlı aynıdır: Zira ötekiler berikilere, berikiler yine ötekilere dönüşürler."

⁵⁸ Nietzsche Bernays, HS, s. 116'dan alıntı yapar.

⁵⁹ Nietzsche Bernays, HS, s. 108-109'dan alıntı yapar. Karş. Lüki-anos, *Satılık Filozoflar* 14 (DK 22 C 5)'te şöyle der: παῖς παῖζων, πεσσεύων, <συμφερο μένος> διαφερόμενος [eğlenen bir çocuk, zarlarla oynar, bunları uyumlu ve uyumsuz hale getirir]; öte yandan Nietzsche Bernays'ın izinden giderek son iki kelimeyi birleştirip şunları yazar: παῖς παῖζων πεσσεύων συνδιαφερόμενος, ki parantezlerin arasında söylediği gibi bu ἐν τῷ διαφερεσθαι συμφερόμενος [onları uyumsuzluk içinde uyumlu hale getirir] demektir. Bkz. nedenleri açıklayan Bernays, HS, s. 109 not 2.

⁶⁰ *İlyada*, O (omikron kitabı=XV), dize 360 vd.: "Apollon [...] deviriyordu Akhaların duvarını kolayca, hani bir çocuk deniz kıyısında kumla nasıl oyuncaklar yaparsa kendine, sonra da nasıl yıkarsa onları ayakları, elleriyle." Karş. Bernays, HS, s. 109-110. Oyun oynayan çocuk imgesini Nietzsche Dionysos fenomeninin içten gelen neşesini anlatmak için daha önce *Tragedyanın Doğuşu*'nda kullanmıştır (karş. GT, § 24). Daha sonra aynı imge metafizikten çok ahlaki bir anlamda Zerdüşt'te yeniden ortaya çıkar; bkz. "Üç Başkalaşım", özellikle "Erdemliler" meseli.

⁶¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 2, 1155b4 vd.'da belirtilen fr. 8 DK (SG 14[A5]).

⁶² Aristoteles, *Dünya Üzerine*, 5, 396b7 vd.'da belirtilen fr. 10 DK (SG 14[A27]).

⁶³ Fr. 51 DK (SG 14[A4])'e eksik gönderme.

⁶⁴ Nietzsche Bernays HS, s. 94 not'tan alıntı yapar. Georg Ferd. Rettig, "Über einen Ausspruch Heraklits bei Platons Symposion S. 187", *Indicem lectionum in universitate litterarum bernensi per semestrem æstivum*, Bernæ: Hallerianis 1865, s. 6 da Bernays'ın özetinden alıntı yapar; Zeller (PG, s. 548 not 3) Bernays'ın ve Rettig'in görüşünü özetler. Metinde bundan sonraki alıntı Rettig, *a.g.e.*, s. 11'dendir (ayrıca bkz. s. 8), ama Nietzsche (yanlışlıkla s. 11 yerine s. 16 diyen) Zeller'in notunda da bunu aynı şekilde bulabilmiştir, her halükârda Bernays'ta da bulunan Aristoteles'in (*Retorik* III, 11, 1412b35-13a) retorikinden pasajı buradadır.

⁶⁵ Rettig, a.g.e., s. 8'de de aynı gözlem. Karş. Aristoteles, *Ret.* III, 11, 1412b35-13a.

⁶⁶ İskenderiyeli Klemes *Strom.* V, 105'te belirtilen fr. 31 DK (SG 14[A31]).

⁶⁷ Karş. Simplikios, *Phys.* 23, 33 vd. (Theophrastos, *Phys. opin.* fr. 1; *Doxogr.* 475'i alıntılar); Aetios, I, 3, 11 (*Doxogr.* 283).

⁶⁸ Fr. 60 DK (SG 14[A33]): "İnen yol ve çıkan yol bir ve aynıdır."

⁶⁹ Karş. PHG 6, 322, 8-323, 16.

⁷⁰ Karş. Aetios, II, 20, 16 (*Doxogr.* 351); II, 22, 2 (*Doxogr.* 352); II, 24, 3 (*Doxogr.* 354); II, 27, 2 (*Doxogr.* 358); II, 28, 6 (*Doxogr.* 359); II, 29, 3 (*Doxogr.* 359).

⁷¹ Nietzsche Zeller, PG, s. 565 ve not 2'yi özetler. Karş. Simplikios, *De caelo* 94, 4 vd.: "Herakleitos kimi zaman evrenin tutuştuğunu, kimi zaman belli zamanlara göre ateşten yeniden doğduğunu da söyler [...] Daha sonra Stoacılar da bu görüşteydiler."

⁷² Hippolytos, *Ref.* IX, 10, 243'te belirtilen fr. 66 DK (SG 14[A90]).

⁷³ Hippolytos'un *Refutationes* adlı eserinin IX ve X. kitapları Herakleitos'un 50-67 DK fragmanlarını içerir; bunların basılması Herakleitos öğretisi konusunda çok sayıda bilgi ve değerli tanıklık sağlamıştır.

⁷⁴ "Tek bir ateşten şeyleri düzensiz çokluğa iten özlemi tasvir etmesi için Herakleitos'un hangi adı seçtiği konusunda bugüne kadar herhangi bir bilgimiz yok. Yarattığı metaforu izlediğimizde, tek ateşin bu 'doymuşluk' özeimine 'ölçüsüz (ὕβρις)' dediğini ve yukarıda alıntı yapılan eserinin bu pasajında, ateşin açgözlü arayışını ve çokluğa 'doymuşluğunu' belirtmek için 'doymuşluk ölçsüzlük yaratır' (τίκτει κόρος ὕβριν) diyen kadim ahlaki özdeyişe fizyolojik bir anlam verdiğini varsaymak hayal gücünden çok fazla yardım istemek olur mu?" Bernays, HP, s. 13.

⁷⁵ Hippolytos, *Ref.* IX, 10, 243'te belirtilen fr. 67 DK (SG 14[A91]).

⁷⁶ İskenderiyeli Klemes, *Strom.* V, 9'da belirtilen fr. 32 DK (SG 14[A84]'ün sonu.

⁷⁷ Karş. örneğin fr. 62, 67 ve 88 DK (SG 14[A43, A91, A115]).

⁷⁸ Aslında s. 545, n. 2 vd.: Herakleitos'u çelişmezlik ilkesini ihlal etmekle suçlayan Aristoteles (*Metaf.* IV, 3, 1005b20 vd.: "Bazılarının, Herakleitos'un düşündüğünü sandıkları gibi, aynı şeyin var olduğunu ve var olmadığını düşünmek imkânsızdır") ve yorumcularından (Aleksandros, Themistios, Simplikios, Asklepios) yapılan alıntıların bir derlemesini içerir. Nietzsche gibi Zeller de Herakleitos'un niyetinin kesinlikle bu olmadığını destekler.

⁷⁹ Hippolytos, *Ref.* IX, 10, 243'te belirtilen fr. 58 DK (SG 14[A61]). Nietzsche'nin kullandığı çeviri: Bernays, HB, s. 57.

⁸⁰ Karş. fr. 102 DK (SG 14[A119]): “Tanrı için her şey güzel, iyi ve adildir; ama insanlar bazılarının adil olduğu, diğerlerinin adil olmadığı izlenimi edinmişlerdir.” Herakleitos’un bu pasajının içkin ironisi üzerine benzer düşünceler Bernays, HB, s. 141’de vardır, ve Nietzsche’nin alıntı yaptığı Zeller, PG’nin üçüncü basımının 546. sayfasına tekabül eden ikinci basımının 456. sayfasına da gönderme yapar.

⁸¹ Karş. fr. 52 DK (SG 14[A18]): “Zaman zar oynayan bir çocuktur: Çocuğun hükümranlılığı.”

⁸² Hazırlık planlarının çoğunda Herakleitos’un felsefesi bir *Künstlerische Weltbetrachtung* [estetik dünya görüşü] veya bir *Cosmodicee der Kunst* [estetik kozmodike] olarak tanımlanır (karş. FP 3[84] 1869-1870, 19[18, 89, 134] 1872-1873, 21[5] 1872-1873, 23[35] 1872-1873). “Estetik kozmodike” hakkında, Erwin Rohde’nin *Tragedyanın Doğuşu* için kullandığı bir ifade olduğunu ve Nietzsche’nin 1884’te şunları yazdığını hatırlatalım: “Bu konuda, yani dünyanın tanrısal bir oyun ve iyiyle kötünün dışında olması konusunda – seleflerim Veda felsefesi ve Herakleitos felsefesi” (FP 26[193] 1884).

⁸³ Karş. PHG 7, 327, 10-17 ve FP 19[114], 19[108].

⁸⁴ Karş. Hippolytos, *Ref.* IX, 10, 243 ve fr. 41 DK (SG 14[A73]).

⁸⁵ Hippolytos, *Ref.* IX, 9’da belirtilen fr. 50 DK (SG 14[A3]). Miller εἰδέναι yerine εἶναι tahmininde bulunmuştur. Bütün editörlerin (Diels ve Kranz) bu formda anladıkları metin şöyle çevrilmelidir: “Dinlediğiniz ben değil, *logos* ise her şeyin bir olduğunu kabul eden bilgedir.”

⁸⁶ Stobaios, *Flor.* I, 174’te belirtilen fr. 108 DK (SG 14[A17]).

⁸⁷ Nietzsche Jacob Bernays, “Neue Bruchstücke des Heraklit”, *Rheinisches Museum* (Neue Folge), 9 (1853), s. 254-256’ya gönderme yapar, aynı zamanda bu Plütarkhos’un alıntısının çevirisini de özetler. Bernays 256. sayfada şöyle yazar: “Kuşkusuz Plutarkhos γνῶμῇ οἰαξικίζουσα dendiğinde diğer bütün bilme tiplerini kapsayan ‘yönetici bilim’i anlar; fakat Herakleitos’un çağıyla ve kendisiyle paralellik kurmak için Plütarkhos onun güçlü ifadesini bozmuştur. Geç dönemde Yunanistan’da γνῶμῇ’nin artık mutlak anlamda idrak değil, yalnızca sınırlı bir vizyon ve herkesin görüşü anlamına geldiği göz önüne alınırsa, Plütarkhos isim-fiile başvurmuştur; Ephesoslu, yönetme kapasitesini doğrudan idrake atfedip, böylece aktif öğrenmeyi öğretmek isterken daha sonraki çağın çocuğu Plütarkhos ancak temaşa eden idraki tasavvur edebilmiş, ‘yönetici’ ile bilim arasına bir ‘gibi’yi (ὅπως) eklemiş olmalıdır.”

⁸⁸ Karş. not 85.

⁸⁹ Aristoteles, *Metaf.* I, 3, 984b15: “[Anaksagoras] kendinden önce

saçma sapan konuşanların yanında ayık görünmüş olsa gerektir.” Bu fragman, GT, § 12, s. 83 ve SGT, s. 117’de de alıntılanır.

⁹⁰ Karş. Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg: F. Schmid 1872 (BN), s. 35: “Şayet Herakleitos dünyayı yöneten φοροῦν’dan söz ettiyse Anaksagoras’ın νοῦς kavramıyla gerçekten getirdiği yenilik nedir? Herakleitos’un deviniminin bilinçli idrak veya düşünen ilkesiyle Anaksagoras’ın dünyasının düzenleyici ruhu nasıl ayırt edilebilir?”

⁹¹ Karş. PHG 7, 324, 10-325, 11. Nietzsche dersleri için yaptığı sayısız hazırlık planında, oyun (FP 16[17] 1871-1872, 19[18] 1872-1873, 21[22] 1872-1873, 23[8, 22] 1872-1873) veya sonrasında adalet (FP 6[21] 1875) kavramlarında Herakleitos felsefesinin kilit fikirlerini görür.

⁹² Fr. 107 DK (SG 14[A36]). Metinde verilen fragmanın çevirisinden Nietzsche’nin şöyle okuduğu sonucuna varılabilir: βαρβόρου φυχᾶς ἔχοντος [bataklık ruhları ele geçirdiğinde]. Fakat Sextus Empiricus, *adv. math.* VII, 126 şöyle belirtir: βαρβάρους φυχᾶς ἔχοντων [ruhları barbar olanlar]. Tahmin Jacob Bernays, “Neue Bruchstücke des Heraklit”, *Rheinisches Museum* (Neue Folge), 9 (1853), s. 263’ten gelir ve Diels ile Kranz bunu kabul ederler.

⁹³ Fr. 77 DK (SG 14[A49]): “Ruhlar için, nemlenmek haz veya ölümdür.”

⁹⁴ Nietzsche’nin alıntı yaptığı Heinze, *a.g.e.*, s. 49’da *wirkliche* yazar, öte yandan, Nietzsche’nin elyazması, çözülmesi kesin değilse de, *weltliche* yani “dünyevi” der gibidir.

⁹⁵ Karş. PHG 7, 325, 12-326, 18.

⁹⁶ Fr. 51 DK (SG 14[A4])’e gönderme. Karş. FP 19[180] 1872-1873: “Herakleitos’un popüler Yunan karakteriyle ilgisi. Helenlere özgü kozmostur bu.” Ayrıca bkz. FP 23[5] 1872-1873’te filozofun sahip olduğu Helen öğelerin listesi.

⁹⁷ Karş. yukarıda alıntılanan fr. 102 DK (SG 14[A119]): “Tanrı için her şey güzel, iyi ve adildir...” Gast 33’te şunlar eklenir: “Herakleitos’un fragmanlarının Schuster <tarafından> basımı. 3 kısım *peri physis* yazısı. İlki *peri tu panthos*’u, ikincisi *logos politikos*’u, üçüncüsü *logos theologikos*’u içerir. Esere *Musai* adı verilmiştir ve Herodotos gibi Herakleitos da eseri için Mousaları düşünmüştür. Bu eserde üç Mousaya saygı gösterilir: Delphoi Mousaları Lethe, Messe ve Hypate (adları müzikten gelir): Lethe bas, Messe orta, Hypate çok tiz perdeli sesler içindir. Bu üç Mousa armoni oluşturur. Armoni birlik değildir, tellerin doğru oranı, doğru gerilmesidir. İlk kısma Lethe denir: dünya; ikincisine Messe, çünkü burada insandan söz edilir; üçüncüsü Hypate: tanrılar. Bu üç Mousa çoklukta birliği temsil eder. ‘İlerleme

yanılışı ilerlemeden bir adım geriye doğrudur.' 'Bir, milyonlar değerindedir.' 'Uyurken bile dünya tarihine katılıyoruz.' (Fragmanlardan)." Nietzsche bu ibarelerle öğrencilerini Paul Schuster'e yönlendirir, "Heraclit von Ephesus. Ein Versuch dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wieder herzustellen", *Acta societatis philologæ lipsiensis* III, Leipzig: Teubner 1873, s. 397. Schuster, Herakleitos'un eserini yeniden kurgulamayı dener. Kısımlara ayırma ve Mousalara adama için bkz. Schuster, s. 57-59 ve not 2, s. 57.

§ 10

Parmenides ve Selefi Ksenophanes

Parmenides, Herakleitos'un çağdaşıdır: Apollodoros onların zirve döneminin 69. Olimpiyat (M.Ö. 504-500) olduğunu hesaplar.¹ Burada Apollodoros'un, çok yakın zamana kadar karışıklık kaynağı olan bir veriye çoktan karşı çıktığını görüyoruz: Platon *Parmenides* (127a), *Theaitetos* (183e) ve *Sofist*'te (217c) Atina'da Panathenaia şenliği sırasında henüz σφόδρα νέος [çok genç] olan Sokrates'in Parmenides ve Zenon'la tanıştığını, Parmenides'in 65 yaş civarında, Zenon'un 40 yaşında bulunduğunu öne sürer.² O zaman, bu dönemde Sokrates 15 yaşındaysa Parmenides'in 519'a doğru veya 520'de doğduğu hesaplanır.³ Synkhellos'un (259c) ve Eusebios'un *Kronoloji*'sinde Parmenides'in zirve dönemini, on olimpiyat sonra olsa da 80. Olimpiyata yerleştirmelerinin nedeni belki budur;⁴ Parmenides Demokritos, Gorgias, Prodikos ve Hippias'ın da çağdaşı gibidir. Fakat Platon'un üzerine temellendirilen bütün sonuçlar reddedilir ki Apollodoros bunları zaten reddetmiştir. Platon kesinlikle tarih dışı bir karakterdir; onun anakronizmleri bilinçli poetik serbestiyet olarak değil "kasıtlı tahrir" olarak yorumlanmalıdır (Brandis).⁵ Geç antik çağda (örneğin Athenaios, 505) bu konuda tamamıyla yanlış bir bakış açısı vardı.⁶ Platon bu mitik atmosferde nefes alır; tam tarihsel kesinliğin, her ne olursa olsun hiç önemi yoktur. Platon, Sokrates imgesini yerli yerine oturtma niyetinde değildir: Durmadan yenilikler üretir, onun gelişimine ters düşen birçok imge yaratır. Platon Elea akımını özümser özümsemez, onun Sokrates'inin Parmenides'in okuluna gitmesi gerekmişti: Herhangi bir tarihsel anlam Platon'u bundan alıkoyamadı. -

Önceki hesabımızdaki gibi, Apollodoros, Parmenides'in zirve döneminde 64 yaş civarında bulunduğunu öne sürer. Parmenides 20 yaşındayken, 58. Olimpiyatın 2. yılında tam da ἀκμή [zirve] döneminde bulunan Anaksimandros'u dinlemiştir⁷ - dolayısıyla, Parmenides 53. Olimpiyattan kısa süre önce doğmuş olmalıdır.⁺ Apollodoros'la Theophrastos bunu doğrular.⁸ Bu kronolojiye tek bir itiraz vardır, yani bu durumda Parmenides Elea'da doğmuş olamaz, çünkü Elea 61. Olimpiyatta kurulmuştur. Parmenides 61. Olimpiyattan sonra doğduysa 69. Olimpiyatta kesinlikle ἀκμή'ye ulaşmış olamaz. Parmenides'in 30 yaş civarında Elea'ya göç ettiğini, dolayısıyla, aslında başka bir kentten geldiğini Apollodoros'un öne sürmek zorunda kalmasının nedeni budur: Bu durumda Miletos'u düşünmeliyiz, çünkü Parmenides Anaksimandros'un öğrencisiydi. Ksenophanes için de aynıdır, Kolophon asıllı olmasına rağmen ona da düpedüz Elealı denir. -Apollodoros da Ksenophanes dönemini şöyle anlatır: κατὰ τὴν τεσσαρακοστὴν ὀλυμπιάδα γενόμενον παρατετακέναι ἄρχι τῶν Δαρείου τε καὶ Κύρου χρόνων [40. Olimpiyat sırasında doğdu, Dareios'la Kyros'un hükümlerine kadar yaşadı] (Klimes, *Str.* I, 301c).⁹ Daha doğrusu, bu iki ad birbiriyle yer değiştirmelidir: Kyros 62. Olimpiyatın 4. yılında ölür, Dareios 64. Olimpiyatın 4. yılında iktidara gelir. Apollodoros, Ksenophanes'i Dareios dönemine kadar yaşatmak için onu 96 yaşında göstermek zorunda kalmıştı: Bu, 64. Olimpiyata varmak için 40. Olimpiyata 24 olimpiyat (= 96 [yıl]) eklemek demektir. <Ksenophanes'in> tanıklığı <bu anlatımla> tutarlıdır: ἦδηδ' ἐπτά τ'ἔασι καὶ ἐξήκοντ' εὐιαυτοὶ βληστρίζουτες ἐμὴν φροντίδ' ἄν' Ἑλλάδα γῆν. ἐκ γενετῆς δέ τότε ἦσαν ἐεῖκοσι πέντε τε πρὸς τοῖς, εἴπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτύμως [Düşüncelerimi Yunanistan boyunca oraya buraya taşıyalı 67 yıl oldu: Doğumumdan itibaren geçen 25 yılı da buna ekleyeyim, eğer bu konularda doğru konuşmayı biliyorsam] (DL, IX, 19, Bergk, s. 480³).¹¹ Latince *cura* gibi, φροντίς [düşünce] de şiirsel ve felsefi murakabe için

⁺ 69-12 = 57. Olimpiyatta doğmuş: İmkânsız! Çünkü 58. Olimpiyatın 2. yılından kısa süre sonra ölen Anaksimandros'u dinleyemez.¹⁰

kullanılan bir ifadedir. Bu durumda Ksenophanes şiirini oraya buraya taşımaya, yani rapsodilerini okuyarak yaymaya 25 yaşında başladı [DL, IX, 18]. O zaman bu dizeleri 92 yaşında yazmıştı. Ancak Ksenophanes henüz kurulan Elea kentine çok yaşlıyken yani 84 yaşındayken yerleşmişti. Ksenophanes ile o zaman 30 yaşındaki Parmenides orada tanışırılar. {(Parmenides 61. Olimpiyatta doğduysa kesinlikle Ksenophanes'in öğrencisi olamazdı.)). Parmenides'in önceden Anaksimandros'u ve felsefesini dinlemesi, Anaksimandros'un <ortaya attığı> problemleri akla getirir. Tam bağımsız gelişen ve Ksenophanes ile başlayan bir Elea Okulundan söz edilemez. Parmenides'le Ksenophanes temel bir konuda buluşmuş olmalıdırlar ama kökten farklı bir noktadan hareket ederler. Ksenophanes şairdir, rapsodi ozanıdır, demek ki seyahatlerinden çok şey öğrenmişti. Herakleitos'un ona πολυμαθής [zengin deneyim] atfetmesinin nedeni budur. Onda Pythagoras'ın devrimci kişiliği yoktur ama esasında dindardır, seyahatlerinde insanlığın ıslahını ve arınmasını düşünmüştür. Kınanmış ve mücadele etmiştir; kişiliğinin arka planı tanrıya adanmış dinsel gizemciliktir.¹²

Ksenophanes hakkında az şey bilinir. Kolophon'da doğmuştur, Apollodoros'a göre, Orthomenes'in, başkalarına göre Deksios veya Deksinos'un oğludur. Anayurdundan sürgün edildi ve Sicilya'da Zankle, Katania ve Elea'da yaşadı.¹³ Kolophon'un ve Elea'nın kuruluşu konusunda 2000 dizelik bir şiir yazdı [DL, 9.20]. Başlıca son eseri¹⁴ περὶ φύσεως [*Doğa Üzerine*] idi, kitabında {(gökbilimciliğine hayran kalsa da, DL, I, 23)} {ἀντιδοξάσαι (karşı görüşte olduğu)} Thales'le ve Epimenides kadar Pythagoras'la da mücadele etti;¹⁵ ruh göçü <fikrine> her halükârda karşıydı [DL, VIII, 36]. Epimenides'in 154 yaşına geldiğini söyledi (DL, I, 111); onun 57 yıl bir mağarada uyuduğu konusunu ele aldı.¹⁶ {Kâhinliğe karşı çıktı. Cicero, *de divinat.* I, 3, 5} Fakat asıl mücadelesini Homeros'a {ve Hesiodos'a} karşı verdi. Burada yüzyılının dinsel-etik hareketine katıldığı görülür.¹⁷ Çoktanrılı halk inançlarına karşı çıktı, muhtemelen sürgün edilmesine mal olan korkunç bir mücadele: πάντα θεοῖς ἀνέθηκεν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδος τε ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδεα καὶ ψόγος ἐστὶν καὶ πλεῖστ'

ἐφθέγγαυτο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν [Homeros gibi Hesiodos da insanların yüz kızartıcı ve utanç verici saydıkları bütün edimleri, hırsızlığı, zina yapmayı ve birbirlerini aldatmayı tanrılara yakıştırır] (Sextus Empiricus, *adv. Math.* IX, 193).¹⁸ Ksenophanes herkesin tanrıları kendi suretinde temsil ettiğini belirtmiştir: siyahlar siyah ve düz burunlu, Thraklar mavi gözlü, kızıl saçlı. Atlarla öküzler resim yapmayı bilselerdi tanrılarını elbette at ve öküz olarak resmederlerdi. -Tanrıların doğduğunu olumlayanlar öldüklerini olumlayanlar kadar günah işlerler [fr. 14-16 DK].

Temel ilkeler:

εἷς θεός ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος οὔτε δέμας
θητοῖσιν ὁμοῖος οὔτε νόημα

[Tanrıların ve insanların arasında en büyük olan tek tanrının ne görünüşü ne de aklı ölümlülerinkine benzer]
(Klimes. *Str.* V, par. 601).

οὔλος ὄρᾳ, οὔλος τε ἵνοε, οὔλος δέτ' ἀκούει

[O, her şeyi görür, her şeyi düşünür, her şeyi işitir]
(Sextus, *adv. math.* 9, 144, karş. DL, IX, 19).

ἅλλ' ἀπάανευθε πόνουοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει

[Ama hiç yorulmadan düşünce gücüyle her şeyi harekete geçirir]
(Simpl., in *Arist. Phys* 6).

αἰεὶ δ' ἐν ταυτῷ τε μένειν κινούμενον οὔδεν οὔτε
μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ

[Hiç kıpırdamadan her zaman aynı yerde durur,
kimi zaman oraya kimi zaman buraya gitmek ona yaraşmaz]
(*a.g.e.*).¹⁹

Bu dinsel fikirler antropomorfizmi ortadan kaldırma ihtiyacından doğar ama Helenlerin tanrılara karşı ilkel duyarlılığını da gösterir. Tanrılar doğanın bir canlı biçiminde davran-

nan figürlere ayrışmasını temsil ederler;²⁰ ki bu figürler ortadan kaldırılınca geriye en saf vasıflarla donatılmış tek bir doğaya tapma kalır. Ksenophanes doğanın mitik *bütünlüğü* kavrayışının peşindedir: <Tanrılarla antropomorfik öge arasında-ki> bu olağanüstü birlik parçalanır. Doğa ne haline gelir? Bütünüyle bilgi, bütünüyle eylem haline gelir. Platon (*Sofist*, 242d) ve Aristoteles (*Metafizik*, I, 5 [986b20]) onun ilkelerini böyle anlarlar. Demek ki dünyanın dışında yer alan bir tür saf ruh halinde kişisel²¹ bir tanrı öğretisi söz konusu değildir. Tersine, ruhla madde ve tanrıyla dünya arasındaki zıtlık burada hiç yoktur. Ksenophanes tanrıyla doğayı aynı plana yerleştirmek için tanrının ve insanın özdeşliğini ortadan kaldırır. Tanrılarını insanî ve değersiz olan her şeyden uzaklaştırmak isteyen canlı bir ahlak bilinci ona yol gösterir. Burada, Ksenophanes'in diğer etik temsillerinde olduğu gibi, özellikle Yunan olanla mücadelesi belirir. İnsanların halka açık oyunlardan tutkuyla haz almalarını ilk o rezalet olarak gösterir (Athenaios, 413f).²² Muhtemelen ona ait olan bir fragmanda (Galenos, *protrept.* II, 14)²³ şöyle der: Hayvanların Olympia'ya girmesine izin verilseydi eşek ἀναγχοφῆ' de [liste] kazanan ilan edilme şerefine ulaşabilirdi: "Bilmem kaçınıcı Olimpiyatta Pankration'da eşek insanları yendi" (*Rh. Mus.*, 4. 297). δολιχόσ' ta [uzun mesafe] at, *stadion*'da tavşan vb. kazanırdı.²⁴ Ksenophanes kuvvete ve fiziksel beceriye saygı duyulmasından şikâyet eder, <olimpiyat> yeminini uygun bulmaz, zira burada dinsizliğin ödüllendirildiğini görür.²⁵ Şairlerin mitleriyle alay edilmesini onaylamaz.²⁶ Ayrıca bir şair olarak kendi de çok kötü yargılanır. Cicero (*Academica*, <priora> II, 23, 74) ona *minus bonos versus*'u [<Empedokles'inkinden> daha az iyi dizeler] yakıştırır. Ksenophanes rapsodi ozanları seviyesinde ahlak hocası figürünü temsil eder; daha geç bir dönemde gelseydi sofist olurdu. Ksenophanes'in olağanüstü bireysel özgürlüğe sahip olduğu varsayılmalıdır, dahası, Herakleitos gibi inzivaya çekilmedi, tersine, halkın önünde <olimpiyat> yarışlarına sözlü saldırılarda bulundu.²⁷ Sürekli gezginlik yaşamı onu en ünlü insanların yanına götürdü. Kuşkusuz bu anlattığı da Pythagoras'ın anısıdır (DL, VIII, 36 [fr. 7 DK]):

καί ποτέ μιν στυφελιζόμενον σκύλακος παριόντα
φασὶν ἐπιοικτεῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔρος.
παῦσαι μηδὲ 'ρπιζ', ἐπεὶ ἡ φίλου ἀνέρος ἐστὶ
ψυχὴ τήν ἔγνων φθεγξαμένης αἰών

[Onun hakkında dedikleri de şöyle: <Pythagoras>
Bir gün sopayla dövülen bir eniğin yanından geçerken
ona acımış ve şöyle demiş: "Dur vurma!
çünkü o sevdiğim bir adamın ruhu,
bağırışını duyunca onu tanırım."]

Ksenophanes Thales'e karşıt görüşler belirttiyse onu biliyor olmalıydı. Ne olursa olsun Thales birtakım fizik ilkesinde onun tek selefidir. Dağların tepesinde fosilleşmiş midyeleri, bu tür başka şeyleri ilk kez Ksenophanes bulmuştur. Bkz. Hippolytos I, 14, burada Syrakusai, Paros ve Malta'nın onun gözlem yaptığı yerler olduğu belirtilir. Ksenophanes toprağın sıvı durumdan katı duruma geçtiği ve zamanla yine balçığa dönüşeceği sonucuna varmıştır. Yeryüzündeki cisimler dönem dönem sudan toprağa, topraktan suya dönüşür ve bu dönemlerde insan türü yaşadığı yerle birlikte suyun dibine batar. -Ksenophanes bulutları, yağmuru ve rüzgârları güneşin sıcaklığıyla denizden çıkan buharlarla açıklar. Güneş, ay, yıldızlar, gökkuşakları, kuyrukluyıldızlar, şimşek ve benzerleri yanan ateşin buharlarından başka bir şey değildir: Uyumak için sönerler, uyanıp yeniden oluşurlar. Bu buhar kütleleri toprağın üzerinde sonsuz ve düz bir yörüngeye göre yer değiştirir. İzledikleri rota bize dairesel görünse de diğer bulutları gibi bu yalnızca optik bir yanılsamadır. Buradan hareketle ufkumuza her zaman yeni yıldızların girmesi ve yeryüzünün birbirinden çok uzak, farklı bölgelerini farklı güneşlerin aydınlatması gerektiği sonucu çıkar.²⁸ Bu tür bütün fikirler Thales'le yakın bağlantısını gösterir. <Fakat> onun gerçek kişisel fikri dünyanın bir olduğu sezgisidir. Bu, Anaksimandros'un ἀπειρόν'unun düalizmine benzeyen bir düalizmdir. Bir yanda oluş ve bozulmuş dünyası, öte yanda sonsuza kadar sabit ve özdeş tanrısal varlık. Diogenes Laertios şöyle der (IX, 19): πρῶτός τε ἀπεφίηνατο ὅτι πᾶν τὸ γιγνόμενον φθαρτόν ἐστι [var olan her şeyin elbette yok olacağını ilk gösteren

Ksenophanes'tir]. Bu konuda Ksenophanes çağdaşı Anaksimandros'a yakındır. Bu yakınlık Parmenides'in ikisinin de derslerini izleyebildiğini gösterir. Parmenides ἄπειρον'u Ksenophanes'in tanrısıyla kaynaştırmış, bu iki dünya görüşünün düalizmini elemek istemiştir. Gerçek varlık varsa çokluk nasıl mümkündür? Ksenophanes yanılısamanın, kanının tutsağı olduğumuzu, bizim için mutlak hakikat bulunmadığını olumlayarak çoktan öngörülü bir adım atmıştı. Bilişsel mekanizmamızı şöyle eleştirmişti:²⁹

καί τό μέν οὖν σαχές οὐτις ἀνήρ γένετ.
οὐδέ τις ἔσται εἰοῶς, ἀμφί θεῶν τε καί ἄσσα λέγω
περί πάντων. εἰ γάρ καί μάλιστα τύχοι
τετεμεσμένον εἰπών, αὐτός ὁμως οὐκ οἶδε.
δόκος δ' ἐπί πασι τέτυκται

[Tanrılar veya sözünü ettiğim şeyler
hakkındaki hakikati hiç kimsenin hiç bilmediği
ve hiç bilmeyeceği kesindir. Zira gerçek bir şey
olabildiğince mükemmel tarzda söylene bile
yine de gerçekten bilinmez. Kanı herkesi gafil avlar]

Parmenides üçlü bir etkiyi ortaya koyar: Sırayla Anaksimandros, Ksenophanes ve Ameinias adında bir Pythagorasçı (DL, IX, 21). Pythagoras'ın etkisi aşağı yukarı Elea kurulduğundan bu yana çok güçlüdür. Gelgelelim, Elealı olarak önce Parmenides Pythagoras'la temas kurar. Burada bu etki ancak βίος Παρμενίδειος [Parmenidesçi yaşam modeli] üzerindeki βίος Πυθαγόρειος [Pythagorasçı yaşam modeli] olarak tezahür eder (Kebes *tab.<ulae>*, 2). Πυθαγόρειόν τινα καί Παρμενίδειον ἐζηλωκώς βίον [Pythagorasçı ve Parmenidesçi bir yaşam modelini taklit etmek isteyerek]. Pythagoras felsefesinin izi kesinlikle bulunmaz. Diogenes Laertios, bu etkiyi anlatır (IX, 21): γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καί πλούσιας ὑπ' Ἀμεινίου ἀλλ' οὐχ ὑπό Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετράπη [Parmenides seçkin ve zengin bir aileden geliyordu; onu sakın bir <felsefe yaşamına> yönlendiren de Ksenophanes değil, Ameinias olmuştu]. Πύρης'in [Pyres] veya Πύρρης'in (Pyrres) oğluydu. Parmenides'in etkisi sonradan

çok daha büyük olmalıydı, çünkü Elealılara yasalar yapmıştı, her yıl bunların üzerine yemin etmeliydiler (Plütarkhos, *adv. Colotem* 32, 2. DL, IX, 23'te Speusippos).³⁰ Empedokles'inkine benzeyen bir konum benimser: Büyük bir kişisel öneme Pythagorasçılarının hoşuna giden gizemli saygınlığı ekler. Pythagorasçı dünya görüşü birden karşınıza çıkar. Simplikios (*Phys.* 9a),³¹ Parmenides'in dünyayı yöneten tanrısal varlığı için şöyle der: καί τὰς φυχὰς πέμπειν ποτέ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδέες, ποτέ δὲ ἀνὰ πᾶν φησι [<Parmenides> <tanrının> ruhları kimi zaman karanlıktan ışığa, kimi zaman da ışıktan karanlığa gönderdiğini olumlar]. İşte, ruh göçü öğretisi.

Parmenides'in özgül karakterini anlamak için, *iki büyük dönem* belirtilmelidir, her biri onda felsefî bir dünya görüşü meydana getirmiştir. Birincisi Anaksimandros'un sisteminin devamı, ikincisi varlık konulu saf öğretisidir. Bu ikincisi başka her kavrayışı, dolayısıyla *kendisinin diğer kavrayışlarını da* duygu yanılması olarak reddetmeyi gerektirir. Fakat şöyle diyerek kendini savunmuştur: Başka bir yola girilirse eski fikrim tek meşru olandır. Sonunda ikinci kitabı περὶ φύσεως'u [*Doğa Hakkında*] meydana getiren bu diğer fikrin titiz açıklaması psikolojik açıdan ancak böyle anlaşılır. Belli ki birinci kitabını ikinciden sonra yazmıştır. Buradaki keşifleri onun gençliğini hâlâ var kuvvetiyle yaşadığını gösterir; bunlar, birçok yönden mitiktir.³² -Varlık dünyasıyla oluş {var olmayan} dünyası arasındaki zıtlık ilk defa Anaksimandros'ta ortaya çıkar; oluşu soğukla sıcaklığın düalist ilkesinden doğurur. Bu ani bölünmeyi önlemek için A. [Parmenides]³³ içkin durumdaki varlık ve var olmayanın birbirine zıt kürelerini var olan dünyada bulmaya çalışır: Varlık ve var olmayan karşıtlığını dünyayı açıklamaya yarayan düalist bir ilkeye dönüştürür. Anaksimandros'un yalnızca bir çiftini, sıcakla soğuğu bulduğu bu iki kategori tablosu şöyledir:

Varlık	Var olmayan
Ateş, aydınlık	Karanlık, gece
Ateş	Toprak
Sıcak	Soğuk

Hafif³⁴

İnce

Aktif

Erkek

Ağır

Kalın

Pasif

Kadın³⁵

Parmenides dünyanın merkezinde tahtta oturan tanrıçanın bu öğeleri birleştirdiğini hayal eder:

πάντη γὰρ στρυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος. Ἀρχή
πέμπουσ' ἄρρενι θῆλυ μιγῆναι, ἐναντία δ' αὐθις
ἄρσεν θηλυτέρω

[daimon tüm o sancılı doğrumu ve birleşmeleri yönetir.
göndererek kadını erkeğe birleşsin diye
ve de tam tersi bu sefer; erkeği kadına fr. 12 DK].

Bu durumda, bütün oluş var olanla var olmayanın cinsel birleşmesidir. Anaksimandros gibi, Parmenides de meydana gelen her şeyin yok olduğuna inanır: Besbelli, var olmayan sebebiyle yok olur. Fakat Parmenides iki öğenin sonsuzluğunu ve birini diğerine çeken bir kuvvet olduğunu varsayar. Bu kuvveti Ἀφροδίτη κυβερνήτις δίκη ἀνάγκη [Aphrodite, egemen, adalet ve zorunluluk] diye tanımlar.³⁶ Fakat Cicero'nun <şu pasajının> belirleyici bir önemi vardır (*Tanrıların Doğası* I, c. 11): *quippe qui bellum qui discordiant qui cupiditatem ceteraque generis eiusdem ad deum revocet, quae vel morbo vel somno vel oblivione vel vetustate delentur* [<Parmenides'in> savaş, uyumsuzluk, sevgi ve bu tür başka ilkeleri yani yaşlılık, hastalık, uyku veya unutkanlık yok ettiği ilkeleri tanrıya atfetmesi gibi].³⁷ Dolayısıyla, aynı tanrısal varlık πόλεμος [savaş], στάσις [uyumsuzluk] ve ἔρως'ta [sevgi] aynı tarzda tezahür eder. Bu, dünyadaki oluşu tesis eden iki öğe arasındaki *çekme ve itme* demektir. Uyku, hastalık vb. ve özellikle de ölüm durumlarında karşılıklı bir yıkım meydana gelir: bozulma.³⁸ -Bu dünya görüşünü Herakleitos'un dünya görüşüyle karşılaştıralım. İki de oluşan her şeyde birbirine zıt niteliklerin eylemde bulunduğu, böylece şeyin yok olduğu <fikrini> paylaşır. Fakat Herakleitos her nitelikte tek ateşin sonsuz başkalaşımını görürken, Parmenides her yerde birbirine zıt

iki öğenin başkalaşımını algılar. Herakleitos'ta πόλεμος bir oyundur; nefretin işaretidir. Fakat aynı zamanda birbirinden nefret eden iki öge birbirine *arzu* duyar. Bu çok önemli bir fi-kirdir. Herakleitos'un dünyasında arzu yoktu: Bilme ve cehalet, ateş ve su, savaş – ama hiçbirisi bu dünyada kuvveti, arzu-yu açıklamıyordu. Bu, estetik bir dünya görüşüdür. Parmenides'te bütün estetik ögeler kaybolur; sevgi ve nefret oyun değildir, aynı δαίμων'un [daimon] etkileridir. Bu δαίμων'da düalizmin üstesinden gelmeyi hedefleyen çabayı görürüz, ama mücadele ancak mitseldir – Sonraki kavrayış çok önemlidir, buna göre, oluş ve bozuluş varlık ve var olmayan arasındaki mücadele ve sevgiden ibarettir: güçlü bir soyutlama!³⁹

Oluş, ἄπειρον'un tek dünyasından asla türetilemez. Ona bir şey eklenmelidir ve bu onun tam tersinden başka bir şey olamaz: Olmamanın dünyası. *Tertium non datur*. Yine de Parmenides ileriye doğru bir adım atmıştır: Bu zıtlığı tamamıyla soyut bir şekilde vazetmek değil, var olan dünyada zıtlıkları açıklamak ve bunları ilk karşıtlığa geri götürmek; daha sonra Pythagoras'ın felsefesini mümkün kılacak bir adım.

Parmenides'in fizyolojisi⁴⁰ Anaksimandros'unkine çok yakındır. Anaksimandros eşmerkezli üç küre öne sürmüştü: Ortada yeryüzü, onun etrafında hava, onun etrafında da ateş çemberi. Parmenides'e göre, her şeyi birbiri içinde yer alan çok sayıda küre meydana getirir. En içteki ve en dıştaki ise karanlık, ağır bir ögeden meydana gelir; en içtekinin etrafında ve en dıştağının altında karanlıkla ateşin birbirine karıştığı çemberler vardır. Yeryüzü çekirdektir, yıldızlı gökyüzü bir karışım küresidir.⁴¹ Yıldızlar akkor halindeki buhar kütleleri, πηλήματα πυρός'tur [yoğunlaşmış ateş kütleleri].⁴² Yıldızlar aleminin etrafında bir ateş çemberi, onun etrafında da yine bir katı bölge vardır. Evrenin merkezi δαίμων'un konutudur.⁴³ Ben, burada yeryüzü çekirdeğinin değil, Stobaios'un açıkça söylediğı gibi (*Ecl.* I, 482) bir ara kürenin söz konusu olduğunu düşünüyorum: τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιάτην ἀπάσιν τοκέα πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα vb ἐπονομάζει [karma <kürelerden> tam merkez konumda bulunan küre, her devrimin ve her oluşumun ilkesidir, Parmenides ona "daimon" da der].⁴⁴

Krische (*Forschungen*, s. 105) ve Zeller (s. 485) buna karşı çıkarlar.⁴⁵ İnsan, haliyle sıcak ve soğuktan meydana gelmiş olmalıdır. Diogenes Laertios kuşkusuz yalnızca şöyle der (IX, 22): γένεσιν ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι [İnsanın güneşten oluşumu ilk sırada yer alır]. Ne var ki Steinhart (*Encyclop. Gruber Ersch*) bunu ἡλίου τε καὶ ἰλύος [güneşten ve balçıktan] diye okumakta haklıdır.⁴⁶ <">Yaşam ve akıl ögesi sıcakta bulunur: Uyku ve yaşlılık sıcaklığın azalmasıyla açıklanır. Bir öge baskın hale gelir gelmez temsiller değişir. Theophrastos'un (*de sensu* 3) ve Aristoteles'in (*Metaf.* IV, 5) belirttiği gibi, Parmenides φρόνησις [makul düşünce] ile αἰσθησις'i [duyu algısı] örtüştürmüştür. Kategoriler tablosunda "ruhsal" ile "maddi" arasında bir zıtlık bulunmadığını her zaman hatırlamalıyız.<">⁴⁷ Akıl yürütmenin ayrıntılarıyla ilgili birçok şey kaybolmuştur.

Bu kadar önemli keşiflerle birlikte böyle bir sistemin hal-kın yanılısılarıyla bağdaştığını kabul etmek imkânsızdır. Bu, ilk <Parmenidesçi spekülasyon> döneminin sonucudur, sonra Empedokles'i ve Pythagorasçıları güçlü şekilde etkilemeye devam etmiştir.⁴⁸ Bununla birlikte burada ilk kez ortaya atılan varlık ve var olmayan kavramlarının hakları daha geç dönemde teslim edilecektir. Parmenides'in olağanüstü bir soyutlama gücü bulunduğu varsayılmalıdır.⁴⁹ Ana fikri şuydu: "Yalnızca var olan *vardır*, var olmayan *var* olamaz."⁵⁰ Var olmayanın varlığından söz etmek çok büyük saçmalıktır. İfade-ler olabildiğince serttir, zira Parmenides var olmayan ögesinden var olan ögesi gibi söz edenlere bunca zaman boyunca saldırmıştı. Kendisi zıtlıkların saf ayırımına tutunduğu için, ikilikleriyle birlikte Herakleitos'un sistemi onun için iki kat iğrençti. Jacob Bernays'ın anladığı gibi (*Rh. Mus.* 7, 115), 46. dizede Herakleitos'la savaşıyor.⁵¹ Herakleitosçulara εἴμεν τε καὶ οὐκ εἴμεν [biziz ve biz değiliz] gibi ilkeleri nedeniyle, δίκρανοι "iki başlılar" denir (fr. 72, Schl).⁵² <">Vazedilmiş olanı hemen eleyen böyle bir ifade tarzı ἀμυχανίη'den, kararsızlıktan doğar. Onlara εἰδότες οὐδέν [her konuda cahil] derler. Aynı nedenle Platon *Kratylos*'un sonunda [439c-440b] sonsuz ırmakta bilginin sürekliliğinin, bu nedenle de, bilmenin imkânsızlığını yazar.<"> πάντα φέρεσθαι [her şey devinim

halindedir] dedikten sonra onlar için φοροῦνται [sürekli devinim halindeler] denir,⁵³ tıpkı Platon'un *Theaitetos*'ta kelimelerle oynayarak φέρονται [aklı başında değil] dediği gibi.⁵⁴ Aslında onlar hem sağır hem kördürler, farkları saptamayı bilmezler. Parmenides şu ilkede ısrar eder: "Var olan ve olmayan hem aynı hem farklıdır."⁵⁵ <">Sonunda <Parmenides> net bir değinmeyle şöyle der: πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος ve onlar için her şeyin geri dönüşlüdür yolu (παλίντροπος ἁρμονία κόσμου [evrenin geriye dönebilen ahengi] gibi).<"> Dolayısıyla, polemik ne halkın ne de kendisinin görüşünü hedef alır: Parmenides, var olan ve var olmayan arasındaki farkı kabul edip sonra da oyun oynayarak ondan vazgeçene saldırır.⁵⁶

Şimdi, varlığın sonuçları: Hakikat olan, sonsuz bir mevcudiyet içindedir; oldu, olacak diye söz edilemez ondan. Zaman kavramı Parmenides'e kesinlikle yabancıdır. Varlık, oluş olamaz. Zira neden oluşacaktır? Var olmayandan mı? Var olmayan yoktur ve hiçbir şey üretemez. Varlıktan mı oluşacak? Varlık kendinden başka bir şey meydana getirmez. Bozulma da aynıdır. Genel ilke şudur: Var olmuş olan ve var olacak olan var olmaz. -Fakat varlığın var olmadığı söylenemez. Varlık bölünmezdir, çünkü onu bölecek ikinci bir varlık yoktur: Bütün uzam yalnızca onunla doludur. Devinimsizdir, zira bütün uzamı dolduruyorsa, tamamıyla kendisiyle özdeşse, bölünmezse nerede devinebilir? Tamamlanmamış yahut ἄπειρον olamaz, zira o zaman bir eksiklik, bir ihtiyaç olurdu. Dolayısıyla, sınırlı olmalıdır. Parmenides mükemmel, her noktası düzgün, her köşesi dengeli, sonsuza kadar değişmeyen bütünü küreyle kıyaslar.⁵⁷ Parmenides varlığı böyle olağanüstü soyutlamayı Ksenophanes'in gizemli tek tanrısıyla benzerlik kurarak bulmuştur. Parmenides ve Ksenophanes yalnızca bu anlamda yakındır. Her birinin kökü tamamıyla farklıdır: burada panteizminin sonsuz birliği, orada bütün varlığın birliğini soyut bakımdan olumlama. Bu olumlama tamamıyla doğrudur. Bilişsel kapasitemizle biz, var olmayanı düşünemeyiz. Dünyayı ne kadar genişletirsek genişletelim bütün boş uzamlarda her zaman varoluş, uzamda var olma hükmüne varırız. Bu haliyle bütün dünya tek, homojen, bö-

lünmez, oluşmaz, yok olmazdır –aklınızın her şeyin ölçüsü olduğu *varsayımı*yla. Yalnızca varlığı anlayabiliriz. Var olmanın bizim için hiçbir temsili yoktur. Temsillerin bulunması ve varlığa inanmak aynı şeydir. -Oluşmak isteyen *oluşsun*: Evrensel olduğunu varsaymak gereken varlığın birliği sorun yaşamayacaktır. Parmenides şu sonuca varır: Oluş *yanılsamalar* âlemine aittir, zira ne varlığın ne de var olmayanın dünyasına ait olabilir, çünkü var olmayan yoktur. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak Parmenides bilişsel mekanizmamızın önemli bir eleştirisini yapar. Filozof, 55. dizede şöyle der (ed. Karsten): “Hakikate varmak için aptal bir gözü, çınlayan bir kulağı veya dili takip etmemeli, λόγῳ [akıl yürütme] düşünce gücüyle kavranmalıdır.”⁵⁸ Varlık dışında hiçbir şeyin var olmayacağına dair πίστις ἀληθής [kesinlik kudreti, fr. 8 DK] burada yatar, oluş ve bozuluşun imkânsız olduğuna dair πίστις ἀληθής [hakiki kesinlik] oradadır. Böylece λόγος şeylerin hakiki özünü fark eder, yani duyuların soyutlamaları ve algıları yanılsamadan ibarettir. Fakat temel yanılgı var olmanın var olmasıdır. Çok dikkate değer bir ilerleme! Başka bütün belirlemeleri reddederek elde edilen en genel kavramlar doğru olmalıdır, ama daha kesin olan bütün belirlemeler, yani tekmil çokluk, yüklem vb. yanılsamadan ibarettir. Burada aklın doğasına aykırı bir ikiye ayrılma var: Sonuç, tamamıyla ruhla (soyutlama yetisi) beden (yani duyu mekanizması) arasında *olmalıdır*, Platon’un ahlak planında çıkardığı sonucu, yani filozofun görevini zaten biliyoruz: Bedenden, yani duyulardan olabildiğince özgürleşmek.⁵⁹ Yanlış yolların en tehlikelisi! Çünkü hiçbir hakiki felsefe bu boş kabukların üzerine inşa edilemez, {sezgisel bilgi yargılarımızın tükenmeyen kaynağıdır: Kavramların tutarlığı ondan alınır}.⁶⁰ Tam tersine hakiki felsefe her zaman gerçeğin sezgisinden yola çıkmalıdır, ne kadar basit ve semereli *algı* içerirse o kadar ilerleme kaydeder.⁶¹ Yine de bu sert ayrım, bilme yetimizi eleştirdiğinde çok değerlidir. Ondan, önce diyalektik {ama kavramların kombinasyonundan yola çıkan felsefe yoktur}, sonra da mantık doğar, yani kavramları, yargıları, tümdengelimleri soyutlamamızın işlevi keşfedilir. Sonra, mevcut dünyanın yanılsama, στασιωτής τοῦ ὅλου [her şeyin devinimsizliği]⁶² ola-

arak açıklanmasında cesurca bir şaşırtıcılık gizlidir ki o da semere verir. Ancak Parmenides'in felsefesi Budist felsefeyle ve Kantçı idealizmle karıştırılmamalıdır. Buda'da hiçliğe, sefilliğe, şeylerin süreksizliğine dair etik-dinsel inanç vardır: Dünya Buda'nın rüyasıdır.⁶³ Kant'ta şeyin kendisi ile fenomen dünyası arasındaki zıtlık, neredeyse tersyüz olmuş bir bilgi eleştirisiyle sonuçlanır. Belli ki Parmenides'in kendi varlığına tahsis ettiği yüklemeleri -zaman ve uzam, öz- Kant temsil dünyasının gerekli koşulları olarak düşünüyordu, fakat şeyin kendisini daha çok ἀπειρον⁶⁴ yani bileceğimiz niteliklerden yoksun diye tarif eder. Parmenides, şeyin kendisini hemen reddederdi, çünkü bu ona var olmayan yahut var olmaması gereken gibi gelirdi. Dolayısıyla, ne panteist varlığa yönelik mistik bir inanç, ne uçucu bir rüya olarak dünyayı etik açıdan küçümseme, ne de Kantçı bir idealizm söz konusudur: Fakat daha çok, varlık kavramından çıkarılan çok soğuk bir soyutlama vardır.⁶⁵ Sezgiyle bulunmuş bir kavram için daha sonra kanıt aranmamıştır. Tam tersine, varlığın ve var olmayanın eski sistemin bünyesine çok naif biçimde dahil edilmesi onu şu eşsiz düşünceye yöneltmiştir: "Var olmayan var olamaz." Daha önce Parmenides oluşu varlıkla var olmayanın birliği diye açıklamıştı, böylece varlık ile işleyen şey, var olmayan ile madde, yani canlı ve kendi içinde yaşam bulunmayan anlaşılıyordu, şimdi ise kategoriler tablosunda bunu bir bütün halinde duyuların yanılması olarak açıklıyordu (çünkü düşünülebilen şey tektir ve oluş düşünülemez.⁶⁶ Dolayısıyla, yoktur. Sonuçta, onun öğeleri birer yanılmalıdır.) Ancak oluş problemi bu tarzda henüz çözülmüş değildir, çünkü Parmenides için düşünce bağlamında oluş ve bozuluş yine de vardı, henüz στασιώτης [devinimsizlik] değildi.⁶⁷ Sonra, bütün yalnızca birse tezahür, yanılama, duyular nereden <geliyordu>?

Parmenides'in eski teorisine göre, yaşayan yaşamayanı ele geçirdiğinde oluş meydana geliyordu.⁶⁸ Daha yeni teorisine göre, bu yalnızca duyuların hayal oyunuydu. Hiçbir şeyi açıklayamaz bu. Onun arkasından gelen doğa filozoflarının oluşu eski teoriyle bağlantılı bir şekilde anlamaya gayret etmelerinin nedeni budur: Anaksagoras (yaşayan) νοῦς [akıl] ve (yaşamayan) homoeomerilerle, Empedokles (yaşayan) φίλια

veĩkoç [sevgi-nefret] ve (yaşamayan) dört ögeyle, Pythagorasçılar {yaşayan} sınırlı ve sınırsızla. İlkelerin düalizmi Anaksimandros'tan başlar. Yalnızca Herakleitos {ve Parmenides} monisttir; çoğulcular, bir yanda Atomcular, öte yanda Platon. Fakat hepsinin içinde içerikten en yoksul, en az semereli olan Parmenides'in son bakış açısidir, zira hiçbir şey açıklamaz. Aristoteles haklı olarak buna ἀφυσικός [fizik dışı] der.⁶⁹ Diyalektik aklın keskinliği için büyük bir kanıt ama ruh derinliğinden ve temaşa yetisinden yoksun. Okulunun hemen didişen diyalektiğe geçmesinin nedeni budur.⁷⁰ İlk sisteminin etkisi daha güçlü devam etmiştir. Yine de bu sistem Anaksimandros'un düalizminin gelişmesinden başka bir şey değildi. Aslında oluş problemi önce Elea Okuluyla değil, *Anaksimandros*'la felsefeye girmiştir.⁷¹ Elea Okulunun oluşu inkâr etmesi en hızlı çıkış yoludur ama bir o kadar da en az eğitici yoldur. Bütün doğa gözlemleri, şeylere dair öğrenmeye yönelik bütün arzu onunla son bulur. Sonunda temel bir hata belirir: Duyu mekanizması açıklanamaz. Kendi başına devinir, çokluğun içindedir: Kendisi yanılısamaysa ikinci bir yanılısma nedeni nasıl olabilir? Duyular aldatır; ama ya duyular *yoksa*! Nasıl aldatabilirler? -Fakat var olan duyuların çokluğu ve devinimi kesin olduğu için, bu durumda geriye kalan her şeyin devinim halinde ve çokluk olabildiği kesindir.⁷²

Notlar

¹ Apollodoros, fr. 341 Jacoby'yi aktaran DL, IX, 1 ve 23.

² Platon, *Parm.* 127b1-6; *Theait.* 183e3-184a1; *Soph.* 217c1-7.

³ Aslında, DL, II, 44'e göre (Apollodoros, fr. 34 Jacoby), Sokrates 77. Olimpiyatın son yılında (469) doğmuştur. Parmenides'le karşılaştığı dönemde 15 yaşındaysa 455-54'te karşılaşmış olmalıydılar: O tarihte 65 yaşında bulunan Parmenides 519'da veya 520'de doğmuş olacaktır.

⁴ Eusebios, *Chronica* (ed. Helm), Parmenides'in sivrılme döneminin ya 81. Olimpiyat ya da 80. Olimpiyat olduğunu belirtir. Synkellos, *Ecloga Chronographica*, 482; 484; 489, ed. Dindorf (= 304, 19; 305, 20; 309, 17 ed. Mosshammer).

⁵ Brandis, *Commentationum eleaticarum pars I*, s. 376. Benzer bir gönderme için Zeller, PG, s. 469 not.

⁶ Athenaios *Deipnosophistae* XI, 505f'de, Platon'un diyaloglarındaki tarihsel bilgiler ve anlatımların doğruluk derecesinin ve bunlarda öne sürülen kronolojilerin güvenilirliğinin zayıf olduğunu ele alır. Platon'un tarihsel verileri isteyerek çarpıttığını olumlamaya kadar vardırırmeseleyi. Platon'un Sokrates imgesini karış. FP 18[47] 1876: "Açıkça söylemek gerekirse, Platon'un Sokrates'i karikatürdür; zira tek ve aynı insanda asla bir arada bulunmayan nitelikler yüklenir ona. Sokrates figürünü bir diyaloga yerleştirecek yeterli dramatik deha onda yoktur. Tasviri de donuktur." FP 5[193] 1875'te de anı kavrayış bulunur.

⁷ Theophrastos, *Phys. Opin.*, fr. 6 a; *Doxogr.* 482'yi aktaran DL, IX, 21.

⁸ Karş. DL, IX, 21 ve 23, Parmenides'in Anaksimandros'u dinlediği bilgisini (Nietzsche'nin yukarıda benimsediğiyle aynı kronolojinin öne sürüldüğü bilgi) Theophrastos'a, Parmenides'le ilgili kronolojik verileri Apollodoros'a atfeder. Nietzsche'nin hesabı şöyledir: Parmenides'in zirve dönemi 69. Olimpiyat sırasındaydı (DL, IX, 23); 58. Olimpiyattan kısa süre sonra ölen Anaksimandros'u dinledi (DL, II, 2) ve o dönemde 20 yaş civarındaydı. Bu durumda, 53. Olimpiyat'ta doğmuştu, 69. Olimpiyat'ta 64 yaş civarındaydı.

⁹ Apollodoros, fr. 68 a Jacoby'yi alıntılayan İskenderiyeli Klemes, *Strom.* I, 64, 2-3. Bkz. aynı tartışma için Zeller, PG, s. 450 n. 1.

¹⁰ Nietzsche'nin hesabı şöyledir: 69. Olimpiyat (64 yaşındaki Parmenides'in zirve dönemi) – 12 olimpiyat (yani 48 yıl) = 57. Olimpiyat. Parmenides 69. Olimpiyatta zirve döneminde henüz 48 yaşındaysa 57. Olimpiyatta doğmuş, 58. Olimpiyattan kısa süre sonra ölen Anaksimandros'u dinleyemeyecek kadar küçük olacaktı.

¹¹ Nietzsche *Poetae lyrici graeci. Tertiis curis recensuit Theodorus Bergk. Pars II. Poetas elegiacos et iambographos continens*, Leipzig: B. G. Teubner 1866 (BN)'ye gönderme yapar, söz edilen fragmanın burada 480. sayfada üçüncü fragman olduğu belirtilir. Nietzsche sayfanın kenarına kurşun kalemle işaret koymuş ve φρονις kelimesinin altını çizmiştir. Bu, Ksenophanes, fr 8 DK ile ilgilidir.

¹² Karş. PHG, 10, 334, 3-14 ve 334, 24-335, 2.

¹³ DL, IX, 18 (karş. Apollodoros, fr. 68 a Jacoby) Diogenes Laertios yalnızca "yurdundan gitti" der, bunu "yurdundan sürgün edildi" olarak yorumlamayı gerektirecek hiçbir şey yoktur.

¹⁴ Nietzsche elyazmasında "başlıca son eseri" der, sonra "son" sıfatını siler, yerine "onun" der.

¹⁵ Karş. Ksenophanes, fr. 19 DK; DL, IX, 18. Pythagoras'ı karş. Ksenophanes, fr. 7 DK (DL, VIII, 36).

¹⁶ Karş. DL, I, 109-110.

¹⁷ DL, IX, 18. Karş. FP 3[84] 1869-1870 ve 16[17] 1871-1872 ama özellikle FP 16[27] 1871-1872: "Ksenophanes'in kendisini Homeros'un ve Hesiodos'un yerine koyma amacı vardı. Yaşama eğilimini bundan anlıyoruz. Aristoteles (Şairler Üzerine) diyalogunda bu ruh durumunu açıkça belirtir." CV, 5, (KSA 1, s. 788)'e gönderme yapar: "Yunan ne kadar büyük ve soyluysa ondan fıskıran, aynı yoldan giden herkesi bir çırpıda yok eden tutkunun ateşi de o kadar parlaktır. Yüce bir üsluba sahip bu tür saldırgan şairlerin listesini çıkarmak Aristoteles'e nasip oldu; en çarpıcı örnek buradadır: Yaşayanın yok edici kıskançlığını bile uyandıran ölü örneği. Aristoteles bununla Kolophonlu Ksenophanes'i Homeros'a bağlayan bağı anlatır. Bu saldırganlığın kökündeki –daha sonra Platon'da da görüleceği gibi- aşırı arzu yani şairi tahtından indirip şanını devralma arzusu tahayyül edilmezse ulusal şiir kahramanına bu saldırının gücü anlaşılmaz." Nietzsche Aristoteles, *Fragmenta* (ed. Ross), *De poetis*, fr. 7 (DL, II, 5) 'e gönderme yapar.

¹⁸ Sextus Empiricus, *adv. math.* IX, 193'te belirtilen fr. 11 DK.

¹⁹ Sırasıyla, İskenderiyeli Klemes, *Strom.* V, 109'da aktarılan fr. 23 DK; Sextus Empiricus, *adv. math.* IX, 144 ve DL, IX, 19'da aktarılan fr. 24 DK; Simplikios, *Phys.* 23, 19'da aktarılan fr. 25 DK; Simplikios, *Phys.* 22, 9'da aktarılan fr. 26 DK. Nietzsche Ueberweg, GP, s. 56'dan alıntı yapar.

²⁰ Karş. § 2, s. 99, not 3.

²¹ Nietzsche “kişisel olmayan” (*unpersönlich*) yazmış, sonra “olmayan”ı silmiştir.

²² Athenaios, *Deipnosopistae* X, 413f’nin belirttiği fr. 2 DK, burada Ksenophanes olimpiyat oyunlarında kazananların fizik gücüyle bilgeliliğin değerini karşılaştırır.

²³ Galenos, *Adhortatio ad Artes Discendas* 13, Nietzsche’nin alıntı yaptığı Charterius basımı c. II, s. 14’e tekabül eder.

²⁴ Nietzsche F. W. Schneidewin, “Ein Dichter bei Galenos”, *Rheinisches Museum*, IV (1846), s. 297-301’e gönderme yapar. Pankration olimpiyatta güreşle boksı içeren bir yarışmaydı; *dolikos* olimpiyat oyunlarının bir bölümünü oluşturan uzun mesafe koşusuydu; *stadion* da kısa mesafe koşusuydu. Ksenophanes insanların hakiki değerini bilgeliğin kanıtlayıp aralarından kimin kazandığını belirtebilirken fiziki beceriye dayanan yarışlarda hayvanların insanlara üstün geldiğini söylemek ister.

²⁵ Karş. Aristoteles *Ret.* I, 15, 1377a19.

²⁶ Karş. Ksenophanes, fr. 10-12 DK.

²⁷ Karş. PHG, 10, 335, 5-21’de şunlar eklenir: “Bireyin özgürlüğü onunla birlikte en üst dereceye ulaşır. Bütün görenekleri böyle neredeyse sınırsızca bırakması sebebiyle, nihai tanrısal birlik kavrayışında olduğundan çok daha fazla Parmenides’e yaklaşır; bunu böyle bir yüzyıla çok yakışan öngörülü olmasıyla anlamıştır; özgünlük olmasa da biçim ve ad itibarıyla Parmenides’in varlığıyla ortak yanı bulunan tanrısal birlik.”

²⁸ Ksenophanes’in öğretisiyle ilgili bütün bilgiler şu eserlerden alınmadır: Plütarkhos, *Strom.* 4; Hippolytos, *Ref.* I, 14; Aetios, II, 13, 14; II, 18, 1; II, 20, 3; II, 24, 4; II, 24, 9; III, 2, 11; III, 4, 4.

²⁹ Fr. 14 Karsken = 34 DK.

³⁰ Plütarkhos, *adv. Col.* 32, 1126a. DL, IX, 23’te Speusippos’un (*Filozoflar Üzerine*) aktardığı bilgi belirtilir, buna göre Parmenides yurttaşlarına bir yasa külliyatı hazırlamıştır. Aynı bilgi ve aynı göndermeler için Zeller, PG, s. 469 not. Ayrıca karşı. FP 6[38, 50] 1875 ve MA 261.

³¹ Simplikios, *Phys.* 35, 18 (Nietzsche’nin verdiği sayfa numarası *Phys.* fol. 9’a tekabül eder).

³² Karş. PHG, 9, 330. Parmenides’in kronoloji ve felsefe açısından tamamıyla farklı olan (fiziksel-kozmolojik) birinci öğretisiyle (tamamıyla ontolojik) ikinci öğretisi arasındaki bu ayrım hiçbir antik kaynaktan gelmez, Nietzsche’den önce hiçbir yorumu öne sürülmemiştir. Nietzsche’den bağımsız benzer yorumlar şu eserlerde çıkmıştır: E. De Marchi, *L’ontologia e la fenomenologia di Parmenide Eleate*, Torino

1905, s. 47 vd.; A. Faggi, "Parmenide di Elea e il concetto dell'Essere", *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali*, 67 (1931-32), s. 293-308; A. Frenkian, *Études de philosophie présocratique*, II, Paris 1937, s. 84; P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1949, s. 289. Bkz. Mondolfo'nun konuyla ilgili uzun notu ZM, I, III, s. 292 vd.

³³ Elyazmasında Anaksimandros'un kısaltması olarak "A" denir ama büyük ihtimalle bu bir *lapsus calami*'dir [yanlış yazım], zira Nietzsche'nin Parmenides'e gönderme yapmak istediği bağlamdan belidir.

³⁴ Nietzsche önce "seyrelmiş" yazıp sonra silmiştir.

³⁵ PHG, 9, 331-332. Parmenides'in bu zıt çiftlerini karş. fr. 8 (dize 53-61); fr. 9, 11, 12, 17, 18 DK.

³⁶ Parmenides'in "her doğuma neden olan tanrıça"nın eylemi ile örtüştürdüğü, zıtları birliğe iten güç, karş. fr. 12 DK ve Simplicios, *Phys.* 34, 14. Bkz. fragman 8, dize 34 ve 10, dize 6 ve Aetios II, 7, 1 (Doxogr. 335).

³⁷ Cicero, *Tanrıların Doğası* I, 12, 28; karş. Parmenides, fr. 13 DK.

³⁸ PHG, 9, 332-333.

³⁹ Soyutlama (ve mantığa atfedilen önem), Parmenides'i şu fragmanlardaki neredeyse bütün planlarda niteler: FP 3[84] 1869-1870, 16[17] 1871-1872, 19[18] 1872-1873, 19[89] 1872-1873, 19[116] 1872-1873, 21[22] 1872.

⁴⁰ Nietzsche fizyoloji derken antik "physis öğretisi"ni anlar, buna bugün doğa bilimi denir.

⁴¹ Karş. Aetios II, 7, 1 (Doxogr. 335) ve fr. 12 DK.

⁴² Aetios II, 13, 8 (Doxogr. 342).

⁴³ Aetios II, 7, 1 (Doxogr. 335); ayrıca karş. fr. 8, dize 34 ve 10, dize 6.

⁴⁴ Stobaios, *Ecl.* I, 22, 1 (Nietzsche'nin alıntı yaptığı Heerenius başlığında I, 482-484'e tekabül eder). Ayrıca karş. Aetios, II, 7, 1 (Doxogr. 335).

⁴⁵ Nietzsche August Bernhard Krische, *Forschung auf dem Gebiete der alten Philosophie. Erster Band. Die theologischen Lehren der griechischen Denker, eine Prüfung der Darstellung Cicero's*, Göttingen: Dieter 1840, s. 104-105'e gönderme yapar; Zeller, PG, s. 485 not 1'de bu pasajı özetlemiştir; ayrıca bu paragrafın tamamı Zeller, s. 483-485'in özetidir. Kirsche ve Zeller'e göre, tanrıçayı "karma kürelerin ortasına" yerleştiren Stobaios'un pasajı, fr. 12'nin 3. dizesindeki τούτων'un kötü bir yorumundan kaynaklanır.

⁴⁶ *Allg. Enc. von Ersch u. Gruber*, III. kısım, c. XII.

⁴⁷ Theophrastos, *De sensu* 3 (Doxogr. 499); Aristoteles, *Metaf.* IV,

5, 1010a1. Nietzsche bu bilgileri ve bu bibliyografik göndermeleri Zeller, PG, s. 486-487 ve not 1-2 a s. 487'den alır.

⁴⁸ Nietzsche, Parmenides'in entelektüel gelişimi üzerine, Zeller'in yeniden kurguladığından farklı olan kişisel bir hipotez öne sürer. Parmenides'le ilgili paragrafın sonunda Zeller onun fiziğinin değerini tartışarak şunları yazıyordu: "Parmenides bu dramatik yöntemi izlemeye devam eder. Dünyanın sıradan kavranışını sağduyunun bakış açısına kapılmadan kendi anladığı gibi ortaya koyar. Yine de kendi görüşlerini belirtme değil, yabancıların görüşlerini açıklama niyetindeydi. Fizik teorisinin ise yalnızca hipotetik bir değeri vardı." (PG, s. 490).

⁴⁹ Parmenides'in soyutlama gücü için bk. n. 39. Gast 39 bu konuyu yazar: "Yunana özgü olmayan bir kuvvetle erişilmesi gerekir." Bu soyutlama eğiliminin Yunan olmayan karakteri PHG, 11, 338-339'da geliştirilir. Ayrıca bk. not 65.

⁵⁰ Karş. örneğin fr. 2 DK; 6 DK, dize 1-2; 7 DK.

⁵¹ Fr. 6 DK, dize 4-6. Bkz. Jacob Bernays, "Heraklitische Studien", *Rheinisches Museum* (Neue Folge), 7 1850. Bu paragrafta editörlerin turnak içine aldıkları bu iki pasajda Nietzsche Bernays'ın makalesinin 115. sayfasındaki bazı ibareleri özetleyerek aktarır. Parmenides'le Herakleitos'un arasındaki bağlantı ve Parmenides'in yazısını Herakleitos'un bilmesi sorunu uzun bir tartışma konusudur. Bkz. Mondolfo'nun ZM, I, III, s. 173 vd.'ndaki uzun notu ve bibliyografisi.

⁵² Herakleitos, fr. 72 Schleiermacher (= 49 a DK; SG 14[A 46]).

⁵³ Fr. 6 DK, dize 6-7'de Parmenides Herakleitos'a ve öğrencilerine "hepsi akar" diyerek değinir.

⁵⁴ *Theait.* 179e. Dilimize çevrilemeyen kelime oyununda Platon Herakleitos'un özlü sözünü ("her şey devinir") anlatmak ve öğrencilerinin durumunu tanımlamak ("sürekli devinirler") için aynı fiili kullanır.

⁵⁵ Bu ve bir önceki ibarede Nietzsche fr. 6 DK, dize 6-9'a gönderme yapar.

⁵⁶ Karş. Herakleitos, fr. 10 (SG 14[A 27]) ve özellikle 51 DK (SG 14[A 4])'e gönderme yapan Parmenides fr. 6 DK, dize 9. Parmenides ve Herakleitos'la ilgili bu pasaj PHG, 10, 336, 14-28'te yeniden ele alınır.

⁵⁷ Bütün bu bilgiler Parmenides, fr. 8 DK, dize 1-49'dadır. Karş. PHG, 10, 336, 29-337, 16. Bu kavrayışın Yunan olmayan karakteri için ayrıca bkz. FP 8[15] 1883: "Bir Yunanın kürede mükemmelliğin zirvesini gördüğünü iddia etmesi paradokstur: Eğri ve yuvarlak olanı sevmezler." Ayrıca karş. not 49.

⁵⁸ Fr. 7 DK, dize 3-5 (=dize 53-56, ed. S. Karsten, *Philosophorum*

Graecorum veterum operum reliquiae, c. I, Pars altera: *Parmenidis Eleatae carminis reliquiae*, Amsterdam 1835).

⁵⁹ Karş. PHG, 10, 337, 17-338, 6. Bkz. Platon, *Phaid.* 64c2-67b5.

⁶⁰ PHG, 11, 339, 32-340, 10. Burada Hegel'e atfı da kapsayan pasaj apaçık Schopenhauerci bir esinlenmenin ürünüdür, bkz. *Dünya*, §§ 8-12, ek VI ve özellikle VII: "Sezgisel bilginin soyut bilgiyle ilişkisi", ama özellikle *Parerga*, II, I. bölüm, par. 9: "Kavramların sahip olduğu her şey, sezgisel bilgiyi dileyip edindikten sonra tortulanan şeyden ibarettir. Bütün bilginin tükenmeyen tek doğru kaynağı odur. Bu nedenle, basit soyut kavramlardan doğru bir felsefe inşa etmek mümkün değildir. Tam tersine, doğru felsefe dışsal olduğu kadar içsel de olan deneyimin ve gözlemin üzerinde temellenmelidir. Özellikle zamanımızın sofistlerinin –yani Fichte ve Schelling ama en aykırı tarzda Hegel ve ahlak alanında Schleiermacher- çoğu zaman teşebbüs ettikleri gibi, kavramları birleştirerek felsefede iyi bir iş çıkarmak asla mümkün olmayacaktır."

Ayrıca karşı. FP 23[13] 1872-1873: "Kavramlar ancak sezgiden çıkar. 'Varlık' soluk alma ve yaşamı her şeye atfetmektir. Tek soru şudur: Bütün sezgilerin kökeni bizi bir Varlığa yönlendirir mi? Hayır. Sezgi gibi düşünce biçimi de Varlığa inandığımızı varsayar, çünkü kendimize inanırız."

⁶¹ Schopenhauer'e göre doğru felsefe gerçeğin sezgisinden doğar (*Von dem Anschauen des Wirklichen – Wirklichkeit* kavramı üzerine karşı. *Dünya*, § 4): "Filozof sezgisel bilgiyi asli kaynaktan herkesten daha çok çıkarmalı ve bu nedenle şeyler, doğa, dünya, yaşam her zaman onun hedefi olmalıdır" (*Parerga*, II, III, § 34). Filozofun görevi basit algıları kavramlara dökmektir (Nietzsche'nin metninde *algı* denir, Schopenhauer de öyle der, *Parerga*, § 2, "Felsefe Tarihi Üzerine Fragmanlar". Terim Goethe'den gelir, kavram da renkler teorisinde büyük bilimsel keşiflerin basit *algıların* üzerinde temellendiğini olumlayan Goethe'den türemiştir.)

⁶² Στασιώτης τῷ ὅλῳ, Parmenides'in ve Elealıların felsefesinin özünü tanımlamak için Platon'un (*Theait.* 181a) kullandığı ifadedir.

⁶³ Karş. FP 23[12] 1872-1873.

⁶⁴ Nietzsche'nin Anaksimandros'un *apeiron*'una "şeyin kendisi" demekle kalmayıp, "şeyin kendisi"ne de *apeiron* diyecek kadar atfettiği Kantçı değeri bu cümle doğrular. Karş. yk., § 6, s. 118.

⁶⁵ Karş. PGH, 11, 338, 19-339, 6. Parmenides'te soyutlamanın önemi için yk. bkz. not 39.

⁶⁶ Fr. 6 DK, dize 8-9 ve 8 DK, dize 14-20'ye gönderme yapılır. Oluşun (ve ölümlülerin oluşa temas ettiklerine dair yanıltıcı görüşlerin) varlıkla var olmayanın karışımının ürünü olduğu bugün de hâlâ

tartışılan bir konudur (karş. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916; A. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, New Haven 1970; N. L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Paris-Brüksel 1984; F. Fronterotta, "Essere, tempo e pensiero: Parmenide e 'l'origine dell'ontologia'", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, c. 24, 1994).

Çıkarılan sonuç şöyledir: "Devinen vardır, ama madde yoktur", yaşayanla yaşamdan yoksun olanın arasındaki zıtlık Nietzsche'nin düşüncesinden kaynaklanır ve elimizdeki fragmanlarda açıkça yer almaz. Varlık ve oluş, hakiki dünya ve görünür dünya, aklın kavramlarıyla duyunun verileri arasındaki ilişki konusunda tartışma bu gençlik derslerinden *Putların Alacakaranlığı*'na kadar Nietzsche'nin bütün felsefesinde sürer ve belki ölüm sonrası yayınlanan bu fragmanlarda apansız özetlenmiş olabilir: "Parmenides şöyle der: 'Olmayan düşünülemez' -biz diğer uçtayız ve şöyle diyoruz: 'Düşünülebilen kesinlikle bir kurgu olmalıdır'" (FP 14[148] 1888).

⁶⁷ Bu terim için bkz. not 62. Düşüncenin devinimi sorusu PGH, 13 ve 15'te ana hatlarıyla tartışılır; ayrıca bkz. bu bölümün sonu ve FP 23[12, 39] 1872-1873.

⁶⁸ Burada Parmenides'in şiirinin ikinci kısmına (fr. 9-19 DK) tekabül eden fragmanlara gönderme yapılır; yine de oluşun yaşayanla yaşamayanın ilişkisinden ansızın ortaya çıktığına dair Parmenides'in ilk öğretisini Nietzsche kavrayıp geliştirir.

⁶⁹ Karş. PGH, 10, 338, 6-10. "Parmenides'in vardığı gibi, genelde böyle yargıya varan biri özellikle doğa düşünürü olmayı bizzat bırakır. Fenomenlere duyduğu ilgi tükenir, duyuların sürekli aldatması karşısında, ki kendimizi bundan sıyıramayız, nefret kendiliğinden gelişir." Platon-öncesi konulu derslerde geleceğin doğa biliminin gelişimleri için en verimli sistemidir, bkz. aş. s. 300. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, III, 1, 298b14'te şöyle der: "Melissos, Parmenides ve öğrencileri [...] doğa bilimci ağzıyla konuşmazlar."

⁷⁰ Nietzsche Zenon'a gönderme yapar, bkz. § 11.

⁷¹ Nietzsche'nin 11 Haziran 1872'de Rohde'ye yazarken değindiği muhtemelen budur: "Anaksimandros'un önemli başka bir özelliğini daha keşfettim."

⁷² Bu problemler konusunda Nietzsche'nin düşünceleri son yazılarına kadar tutarlılığını sürdürür: Gençliğinde yazdığı bu görüşleri *Putların Alacakaranlığı*'ndaki "Felsefede 'akıl'" adlı önemli bölümle, genelinde gnoseoloji üzerine yazılan hazırlık fragmanlarıyla, *a priori*'nin ve özellikle neden kavramının eleştirisiyle karşılaştırılalım: 14[98, 105, 122, 134, 146, 152] 1888. FP 14[153] 1888'de "'Hakiki Dünya'nın Kökeni" başlığı altında şunları yazar: "Felsefenin sapması şu

olguya dayanır: Mantıkta ve aklın kategorilerinde dünyayı faydalı amaçlara uyarlamamanın araçlarını görmek yerine hakikat veya “gerçekliğin” ölçütünü gördüğümüze inandık [...] Filozofların çılgın aklı dünyayı daha yönetilebilir ve kestirilebilir hale getirmenin uygun yolları olarak formları kullanacakları yerde, bu dünya fikrinin bu kategorilerde çıktığını “keşfetmeye” çalışmışlardır, bizim yaşadığımız diğer dünyaya uymayan bir fikir [...] Şimdiye kadar yapılan en büyük hata, yeryüzündeki tek gerçek musibet hata şudur: Aklın formlarıyla birlikte gerçekliğin bir ölçütüne sahip olduğumuzu sandık, halbuki gerçekliği zapt etmek, bu gerçeklik hakkında maharetle yararlanmak için o formlara sahiptik.”

§ 11

Zenon

Teleutagoras'ın oğlu, Elealı; Apollodoros'a göre, Parmenides'in de evlatlığıydı.¹ Diogenes Laertios'a göre (IX, 29), dönemi 79. Olimpiyata (Suidas'a göre 78. Olimpiyata) yerleştirilir.² Platon'un kuşkusuz bizim için az değer taşıyan hesabına göre [Parmenides'ten] 25 yaş küçüktü, 455-450'de 40 yaş civarındaydı, yani 495-490'a doğru (70-71. Olimpiyat) doğmuş olmalıydı.³ Görünen o ki bu hesaplar örneğin Zenon'un ἀκμή'sini 80. Olimpiyata, yani 40 yaşına, Platon'un belirttiği zaman dilimine yerleştiren Eusebios için de geçerlidir.⁴ 79 ve 78. olimpiyatların da anlamı aynıdır (muhtemelen, belki de değildir). Bizim için bu kronoloji geçerli değildir. Parmenides'in ἀκμή'si 69. Olimpiyatta olsa da Perikles döneminde Atina'da kalması dışında zamansal başka bir bulgu yoktur. Fakat Perikles 77. Olimpiyatın 4. yılında devleti yönetmeye başlar. Belki Apollodoros, Diogenes Laertios'un sonucunu ortaya koyduğu hesaplarını bu öğeden yola çıkarak yapmıştır.⁵ Perikles'le yakınlaşması kesinlikle bir ἀκμή oluşturur. Fakat bütün bu bulgulara ayrıca karşı çıkıldığı doğrudur (DL, IX, 28): Zenon Elea adıyla anılan yurdunu seviyordu, bu yüzden Atina'ya gitmeyip ömrü boyunca burada yaşadı. Fakat hatalı bir okumada οὐκ ἐπιδημήσας τὸ παρὰπαν πρὸς αὐτούς [hiçbir koşulda onların (yani Atinalıların) yanında kalmayarak], doğru bir okumada ise τὰ πολλά [uzun zaman (yani Atinalıların yanında uzun zaman kalmayarak)] denir. Atina'ya sık gitmedi ([οὐκ] τὸ παρὰπαν [hiçbir koşulda] muhtemelen Cobet'nin varsayımıdır).⁶ Yaşamıyla ilgili hiçbir şey bilmiyoruz ve ölümü antik dönemden beri retorikte bir kahr-amanlık hikâyesidir. Zenon bir tiranı devirmek isterken tu-

tuklanır ve işkencede sesini çıkarmadan ölür. Anlaşılan, Elea boyunduruk altına girmişti. Tiranın adı Diomedon, Nearkhos veya başkadır [DL, IX, 26-27].

Platon, <Zenon'un> (τὸ σύγγραμμα [eser] olarak tasarlanmış var olan tek) yazısından söz eder; her biri sırayla birçok ὑποθέσεις [hipotez] içeren ve bu hipotezlerin yapısını *ad absurdum*'a indirgeme amacı güden (dolaylı kanıtlar?) çok sayıda λόγοι'ye [argümanlar] ayrılmıştır.⁷ Belli ki burada sorular ve yanıtlar vardı. Bu nedenle Aristoteles, καὶ ὁ ἀποκρινόμενος καὶ ὁ ἐρωτῶν Ζήνων [Soru soran kadar yanıtlayan da Zenon'dur], der.⁸ Daha sonra Zenon'a ilk diyalog yazarı denebilmesinin nedeni budur [DL, III, 48]. Öte yandan, Aristoteles, Empedokles'in retoriği bulduğu gibi, Zenon'un da diyalektiği bulduğunu söyler.⁹ Platon, *Phaidros* (261[d])'de ona "Elealı Palamedes" der. Zenon argüman-karşı argüman, soru-yanıt yoluyla felsefeye ilk kez tartışma sanatını ve yepyeni yetenekleri getirmiştir. O zamana kadar felsefe aslında monolog tarzındaydı. -Başka eseri yoktur. Suidas ἐπιδες, ἐξήγησις Ἐμπεδοκλέους, πρὸς τοὺς φιλοσόφους, περὶ φύσεως [Çekişmeler, Empedokles'in Görüşlerinin Yorumu, Filozoflara Karşı, Doğa Hakkında]¹⁰ alıntıları yapar ama (belki ἐπιδες [Çekişmeler] dışında) bu bütünüyle imkânsızdır. Başka bir Zenon daha düşünülmelidir: Stoacı olan değil, zira yazılarını biliyoruz. Sözü edilen Zenon, Khrysisippos'un öğrencisi olabilirdi, βιβλία μὲν γεγραφώς, μαθητὰς δὲ πλείστους καταλελοιπώς [az yazmış ama ardında çok öğrenci bırakmıştı] veya daha çok, sekizinci Zenon olabilirdi Σιδώνιος τὸ γένος, φιλόσοφος Ἐπικούρειος καὶ νοῆσαι καὶ ἐρμηνεύσαι σοφής [aslen Sidonlu, Epikürosçu filozof, düşünceleri ve yorumları çok açıktı] (DL, VII, 35).¹¹ Dolayısıyla, Suidas ὁμῶνυμοί'yi [adaşlar] karıştırmıştır. Epikürosçu Hermakhos, polemik niyetiyle (karş. Bernays, *Theoph. über Frömmigkeit*, s. 8)¹² Empedokles'le Epiküros'un birbirine zıt dünya görüşlerini sergilediği περὶ Ἐμπεδοκλέους [Empedokles Üzerine, DL, X, 25] adlı 22 kitap yazmıştır. -Platon <aşağıdaki> ilk hipotezi belirtir: <Var olan şeyler bir çokluk olsaydı aynı zamanda hem aynı hem farklı olurlardı (varlık olarak aynı, çokluk olarak farklı), bu imkânsızdır, zira ne farklıya aynı ne de

aynıya farklı denebilir. Dolayısıyla, çokluk imkânsızdır, onun var olduğu düşünülürse imkânsız bir şey olduğunu söylemek gerekirdi.” Zenon’un yazısının gerçek içeriği şudur: Çokluk var olmaz.¹³ Parmenides’in ἐν εἷναι τό πᾶν [bütün birdir] ilkesini düpedüz tersine çevirmektir bu.¹⁴

Zenon’un keşfettiği ve Parmenides’in “varlığına” eklediği kavram *par nobile fratrum* “sonsuz” dur.¹⁵ Şeylerin devinimleri gibi çokluğuna karşı da onunla birlikte mücadele verir. *Çokluğa karşı* dört kanıt vardır (ilki Platon’da).¹⁶ 2) Varlık çok ol- saydı aynı anda son derece küçük ve son derece büyük olma- lıydı.¹⁷ Bu çelişkidir. Demek ki *son derece küçüktür*: Bütün çok- luk birimlerden meydana gelir; hakiki birim bölünmezdir; bö- lünmez olanın büyüklüğü olamaz, çünkü büyüklüğü olan her şey sonsuza kadar bölünebilir. Çokluğu meydana getiren tek tek parçaların sonuçta hiçbir büyüklüğü yoktur. Çok, ekleme yapıldığında daha büyümez, bir şey çıkarıldığında daha kü- çülmez. Fakat ekleme yapıldığında çoğalmayan ve çıkarma yapıldığında azalmayan şey bir hiçtir. Dolayısıyla, çokluk son derece küçüktür, çünkü bileşenleri o kadar küçüktür ki bir hiçtir. Fakat öte taraftan bu parçalar *sonsuz büyük* olmalıdır. Çünkü büyüklüğü olmayan şeyin hiç olduğu ve çokluğun var olmak için büyüklüğünün olması gerektiği düşünüldüğünde, parçaları birbirinden uzakta olmalıdır; bu, aralarında başka parçaların bulunması gerektiği anlamına gelir. Fakat bu par- çalar için de aynı ilke geçerlidir: Onların da büyüklüğü olmalı ve öbür parçalardan ayrılmalı ve bu sonsuza dek sürmelidir. O zaman sürgit çokluk veya sonsuz büyüklük elde ederiz.

3) Sayısal bakış açısından çokluk aynı zamanda sınırlı ve sınırsız olmalıdır. Sınırlıdır, zira doğasının belirlediği sayıda birim içerir, ne daha az ne daha çok. Sınırsızdır, zira iki şey birbirinden ayrılırsa ancak iki şeydir. Ne var ki birbirinden ay- rılmaları için aralarında bir şey ve bu şeyle ikisinden her biri- nin arasında da bir şey bulunmalıdır. Böylece iki ayrı parça- nın arasına her zaman bir üçüncü parça girer. Antik dönemde bu kanıt türüne διχοτομία [dikotomi] yoluyla kanıt derler.¹⁸ (Atomcular<da> büyüklüklerin sonsuz bölünememesinin ne- deni budur.) 4) Var olan her şey uzamdaysa uzamın kendisi de bir uzamda olmalıdır ve böylece sonsuza dek gider. Fakat

bu düşünölemeyeceğinden, varlık kesinlikle uzamda olamaz. (Çünkü uzam da *var olan* bir şeydir; sonuçta o da bir uzamın içinde olmalıdır, vb.)¹⁹

Devinime karşı kanıtlar: 1) Devinim halindeki cisim hedefine ulaşmadan önce yolu yarılmalıdır; buraya gelmeden önce ilk yarının ortasına; oraya gelmeden önce de ilk çeyreğin ortasına gelmiş olmalıdır, vs. Demek ki bir noktadan başka bir noktaya gitmek için her cisim sonsuz sayıda uzamdan geçmelidir. Ama sonsuz belli bir zamanda geçilmez. Dolayısıyla, bir noktadan diğerine gitmek imkânsızdır: Devinim imkânsızdır.²⁰ <Bu akıl yürütmenin> popüler biçimine *Akhilleus* biçimi denir.²¹ Çok hızlı olan Akhilleus, çok yavaş olan kaplumbağaya avans verirse ona yetişemeyebilir. 2) Devinen her cisim her an belirli bir konumu işgal eder, burada devinimsiz durumdadır. Yine de devinim, bir dizi saf devinimsizlik anından meydana gelemez. Uçan ok uçuşunun her anında durur.²² Okun şu anda nerede bulunduğuş sorulursa “A uzamından B uzamına geçti” denemez, yalnızca A uzamında denir. Ancak çizginin noktaların toplamını meydana getirememesi gibi, durma anlarının toplamı da hiçbir devinim meydana getirmez. Uçuş yolunun tek bir anı sonsuz küçüktür. Ufak da olsa devinim oluşturmash mümkün değildir, çünkü sonsuz küçük olanın sonsuz çok sayısal toplamından hiçbir büyüklük elde edilmez.

Bütün bu bulgular, uzam ve zamanın mutlak gerçekliğı vardır hipoteziyle ifade edilir. Bu çürütölür ve aynı zamanda bunların hiçbir gerçekliğı bulunmadığını olumlayacak ilerleme kaydedilir. Gelgelelim burada ancak idrakin derin eleştirisi vasıtasıyla keşfedilebilecek esas bir ihtimal geriye kalır: temsillerimizde uzamın ve zamanın gerçekliğı, düşüncenin zorunlu yapıları olarak bunların gerçekliğı hipotezi. Anlaşılan, yine de burada bir çelişki saklıdır. <Duyularımızın> örgütlenmesi nedeniyle, her şeyi uzam ve zaman formunda algılamak zorunda kalırız. <Duyuların> örgütlenmesi nasıl olur da <zamanın ve uzamın> mutlak gerçekliğinin karşı kanıtını bize sağlayabilir? Varlık, sonsuzluk gibi soyutlamalar sayesinde bu sağlanır. Onları artık kesinlikle temsil edemeyiz. Bütün belirli yüklemelerin elenmesiyle ancak tamamıyla negatif

yönde sezilen kavramlardır bunlar. Var olan dünya bize kesin ve sonsuz olan hiçbir şey vermez. Bize yaşamı, çok görelî sürekliliği ve sınırlı sayıları verir. Mutlak süreklilik ve bozulmanın yokluğu, sonuna asla gelemediğimiz bir sayı, sonu hiç olmayan bir uzam ve sınırlarına hiç gelemediğimiz zaman, işte bunların hepsi ampirik değil, dogmatik bir doğanın temsilleridir, ve bunlar sayesinde bütün temsillerimizin görelî olduğunu anlarız. Fakat bu dogmatik temsilleri yola çıkış noktası olarak alırsak, bunlar ve şeyleri düşünürken alışıldık, tamamıyla görelî tarzımız arasındaki çelişkiyi keşfederiz. Dolayısıyla, Zenon bizim tarzımızın meşruiyetini reddeder. Fakat Kant'tan beri tersini söylüyoruz: Zamanı ve uzamı ortak tutumla tasavvur etme doğrudur, onlar *bizim için* ampirik gerçekliklerdir, diyoruz. Öte yandan, sonsuz zaman, sonsuz uzam, özellikle de onların mutlak gerçekliği hiçbir surette kanıtlanamaz. Aşırı görelî fikirler, dogmatik bir şekilde evrensel yasalar olarak yorumlandığında çelişkiler ortaya koyar. Örneğin iki şey arasında mutlak gerçek bir uzam varsa birinin diğerine doğru devinmesi imkânsızdır; aslında aralarında sonsuz bir şey vardır. Yine de bir şey başka bir şeye doğru etkili bir şekilde devinir, fakat deviniminde bu şeyin gerçekliği aralarındaki uzamdan daha gerçek değildir. Biri diğeri gibi bizim temsylimizdir; haddizatında ne şeyin, ne devinimin, ve hatta ne de uzamın var olduğunu bilmeyiz. Bir şeyin diğeri değil de o olduğu dogmatik bir şekilde böyle saptanırsa her şeyin dogmatik gerçekliği ne kadar olumlanırsa o kadar yanlış yapılır. Temsillerimizi *æternæ veritates* tasavvur eden her düşünce tarzının çelişkilere götürdüğünü bilmek yine de önemlidir –antik dönemin felsefesi bunu yapmayı hiç bilmiyordu. Mutlak devinim varsa uzam yoktur; mutlak uzam varsa devinim yoktur; mutlak varlık varsa çokluk yoktur.²³ Dolayısıyla, genel kavramlarla şeylerin can damarına ne kadar az dokunduğumuzu hesaba katmamız gerekir. Elea Okulunda bir ruh derinliği tohumu olsaydı Kant'ın problemlerini önceden hissetmiş olurdu. Fakat bu okul, *Parmenides*'teki [129a-e] her şey her yükleme ve zıddına maruz kalır, tarzındaki argümantasyon yöntemine kadar eristik ve diyalektik içinde kaybolup gitti.

Notlar

¹ Apollodoros, fr. 30a Jacoby'den alıntı yapan DL, IX, 25.

² Ayrıca karş. Apollodoros, fr. 30b Jacoby.

³ Yani Atina'da Parmenides, Zenon ve Sokrates'in varsayılan karşılaşma dönemini Nietzsche şöyle hesaplar: Sokrates 77. Olimpiyatta, 469-68 (DL, II, 44) doğmuştu, Platon'un (*Parm.* 127 a-b) anlattığı gibi, Parmenides ve Zenon'la karşılaştığı, 455-450 arasına yerleştirilen dönemde çok gençti (bu durumda 15-20 yaş civarında).

⁴ Karş. Eusebios, *Chronica* ol. 81, 1-3. Platon, *Parm.* 127b, Parmenides'in Atina'da Sokrates'le karşılaştığı dönemde 65 yaş civarında, Zenon'un 40 yaşında olduğunu doğrular.

⁵ Apollodoros, fr. 30b Jacoby'den alıntı yapan DL, IX, 29.

⁶ Cobet, *Diogenis Laertii De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*, Ex italicis codicibus nunc primum excussis recensuit C. Gabr. Cobet, Parisiis 1850. Nietzsche döneminde dolaşımda bulunan Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nin baskısı.

⁷ Karş. Platon, *Parm.* 127a-b. Bu eser argümanlara (λόγοι) ve hipotezlere (ὑποθέσεις) ayrılmış olmalıdır. Çeşitli zıt çiftlerden (aynı-farklı; durma-devinme; bir-çok; sınırlı-sınırsız; büyük-küçük) hareketle "çoklukların" var olduğu hipotez tarzında vazedildiğinde, varılan sonuçların çelişkili karakterini göstermeyi hedefleyen bütünlüklü argümanlar söz konusudur. Bu argümanların arasında ünlü Akhilleus, ok vb. vardır. Zenon'un eserinin yeniden kurgulanması için bkz. R. E. Allen, *Plato's Parmenides*, Oxford 1983. Antik dönem tanıklıkları için bkz. s. 243. Karş. PHG 12, 342, 4-6.

⁸ Aristoteles, *Sofistlere Çürütmeler*, 10, 170b19. Zenon'un yaşamı ve yazısı üzerine bilgiler Zeller, PG, 492 not 1'de vardır.

⁹ DL, VIII, 57 ve IX, 25 ve Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 6'nın tanıklığına göre, Aristoteles kaybolan *Sofist* diyalogunda (fr. 65, Rose) Zenon'un diyalektiğin kurucusu, Empedokles'in retoriğin bulucusu olduğunu belirtmişti.

¹⁰ Burnet'in izinden giden Zeller'e göre, Suidas'ın verdiği bu adlar tek ve aynı esere tekabül eder.

¹¹ DL, VII, 35'teki listede yer alan sekizinci Zenon.

¹² Karş. Mytileneli Hermarkhos'un kitaplarının listesinin verildiği DL, X, 25. Nietzsche Jacob Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frommigkeit. Mit Bemerkungen zu Porphyrios Schrift über Enthalttsamkeit*, Berlin 1866, s. 8'e gönderme yapar, burada Porphyrios'un ölçülülük üzerine yazısında Epikürosçu karakterde bir arasöz eklediğinden söz edilir, muhtemelen bu yazı Diogenes Laertios'un (X, 25) andığı, Hermarkhos'un yirmi iki kitaplık *mektup tarzında, Empedokles Üzerine Yazılar*'dan çıkar ve Pythagoras'la Empedokles'i hedef alır.

¹³ Platon, *Parm.* 127d-e; ayrıca karş. Simplikios, *Phys.* 134, 2.

¹⁴ Platon, *Parm.* 128a-b, Parmenides'le Zenon'un yazılarının içeriğinin çok benzediğini vurgular.

¹⁵ Karş: PHG 12, 341, 26-30. Gast 43: "Zenon felsefede Parmenides'in varlığı kadar önemli bir kavram ortaya atmıştır: sonsuz."

¹⁶ Çokluğa karşı farklı kanıtları saymanın dışında Nietzsche bu kanıtları ve devinime karşı kanıtları Zeller, PG, s. 497-505 (II, ss. 73-80)'deki gibi yorumlayıp özetler.

¹⁷ Platon, *Parm.* 129a-e'ye göre Zenon, varlık çokluk diye anlaşırsa veya çokluğun var olduğu olumlanırsa var olan her şeyin zıt belirlemelerden (aynı-farklı, küçük-büyük vb.) etkilendiğini, bunun onarılmaz bir çelişki meydana getirdiğini göstermek ister. Antik kaynaklar (en başta Aristoteles ve yorumcuları, karş. Zenon, Tanıklıklar 21-23 DK) bu konuyu yeniden ele alırlar; varlıkların çokluğu ve sonsuz bölünebilirliği varsayımından kaynaklanan sorunları irderler. Bu hipotezin *reductio ad absurdum*'u sayesinde (karş. Simplikios, *Phys.* 134, 2: "Zenon <tarafından Parmenides'in> savunulması şunu içerir: Şöyle diyen hipotezlerini belirtmek: 'Varlık, çokluktur', tutarlı bir şekilde geliştirildiğinde, varlığın birliği hipotezinden bile daha gülünç sonuçlar verir"), Zenon Parmenides'in varlığının bölünmezliğini ve birliğini tasdik etmek niyetindeydi (karş. Philoponos, *Phys.* 42, 9).

¹⁸ Aristoteles, *Fizik.* I, 3, 187a1; Simplikios, *Phys.* 40, 19; *a.g.e.* 183, 3.

¹⁹ Aristoteles, *Fizik.* IV, 3, 210b22; *a.g.e.*, IV, 1, 209a23; Simplikios, *Phys.* 563, 17 (Eudemos, *Phys.* fr. 42'den alıntı yapar).

²⁰ Aristoteles, *Fizik.* VI, 9, 239b9; *a.g.e.*, VI, 2, 231a21; *a.g.e.*, VIII, 8, 263a5; *a.g.y.*, *Top.* VIII, 8, 160b7.

²¹ Aristoteles, *Fizik.* VI, 9, 239b14. Karş. PHG 12, 342, 8-17.

²² Aristoteles, *Fizik.* VI, 9, 239b30; *a.g.e.*, 239b5; Themistios, *Phys.* 199, 5; Simplikios, *Phys.* 1011, 19; *a.g.e.*, 1015, 29; Philoponos, *Phys.* 816, 30. Karş. PHG 12, 342, 17-23.

²³ Karş. PHG 12, 343, 8-29.

§ 12

Anaksagoras

Klazomenaili Anaksagoras. {Euphemos, Theophemos, Iokaste, Epikastos, Skamon gibi} zengin ve soylu bir aileden gelen Ηγησίβουλος'un [Hegesibulos] (veya Εὐβουλος'un [Eubulos]) oğlu.¹ Genellikle, Anaksimanes'in öğrencisi olduğu söylenir. Bu kesinlikle imkânsızdır, çünkü Apollodoros'a göre, Anaksagoras, Anaksimenes'in öldüğü 70. Olimpiyatta doğmuştur.² Apollodoros'a göre, Anaksagoras'ın 70. Olimpiyatta doğmuş olmasının kanıtı, Kserkses Yunanistan'dan geçerken 20 yaşında olmasıdır: Bu durumda, 70. Olimpiyatın 1. yılında (M.Ö. 500) doğmuş olmalıdır. 88. Olimpiyatın 1. yılında (428 veya 427'de, 72 yaşında) ölmüştür.³ K. F. Hermann'ın *de philosoph. Ioniorum ætatibus*, 10 vd.'da hata yaparak kuşkulandığı tartışma götürmez kanıtlar.⁴ διαδοχή'yi önemseyenler tarihi ileriye atmak zorunda kalmışlardır.* Zeller, *de Hermodoro*, Marburg 1859, s. 10 ve I, s. 783³'te⁵ varsayıma dayalı diğer bütün açıklamaları reddeder. Anaksagoras ile ilgili bilgilerde tek bir nokta genellikle yanlış anlaşılır: ἦρξατο δὲ φιλοσοφεῖν Ἀθήνησιν ἐπὶ Καλλίου, ἐτῶν εἴκοσι ὦν, ὡς φησι Δημήτριος ὁ φαληπεύς ἐν τῇ τῶν ἀπχόντων ἀναγραφῇ. ἔνθα καὶ φασιν αὐτόν ἐτῶν διατπίψαι τριάκοντα [Phaleronlu Demetrios'un *Arkhonlar Listesi* adlı eserinde söylediği gibi, felsefeye Atina'da Kallias'ın arkhonluğu döneminde başladı: O zamanlar 20 yaşındaydı; Atina'da 30 yıl kaldığı söylenir] (DL, II, 7). Burada Καλλιάρχου için tahmin yürütmek gerekmez: Bunlar aynı adlardır.⁷

* Hippolytos (I, 8), onun öldüğü 88. Olimpiyatın 1. yılı ἡκμασεν'di [zirve dönemiydi] der.⁶

Καλλιάδης 480’de arkhondü. Fakat Demetrios ne kaydetti veya neyi kaydedilmiş buldu? Uzaklarda, Klazomenai’de bir gencin felsefe yapmaya başladığını değil! Anaksagoras halka açık felsefe yapmaya *Atina’da* başladı – alıntı yapılan pasajda ortaya çıkan, ne var ki hiç kimsenin inanmadığı budur. Burada bir *ingenium praecox* karşısındayız. Fakat Anaksagoras Atina’ya nasıl gelir? Apollodoros nedeni tam olarak belirtir: Anaksagoras Perslerden kaçmıştır. Zeller, onlarca yıldan beri hiçbir ünlü filozof Atina’da hoş karşılanmazken Anaksagoras’ın felsefe yapmak için oraya gitmesine şaşırır.⁸ Eğitim gezisi değildi bu, daha çok bir kaçıştı. Anaksagoras kendini haliyle doğa bilimci olarak tanıtmıştır, çünkü yeteneği buydu. Malını mülkünü umursamamış, ebeveynine bırakmıştı.⁹“>Aristoteles *Eudemos’a Etik*’te “Varoluşun değeri nedir?” sorusuna Anaksagoras’ın τοῦ θεωρῆσαι (ἐνεκα) τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν [Gökleri ve bütün evrende hüküm süren düzeni temaşa etmek] yanıtını verdiğini anlatır. DL, II, 7’de “Ülken seni hiç ilgilendirmiyor mu?” diye kınandığında, “εὐφῆμαι, ἐμοὶ γάρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος” δείξας τὸν οὐρανὸν [“Sus! Ülkemle çok yakından ilgileniyorum” dedi, gökyüzünü göstererek].¹⁰“> Çok genç olsa da Atina’da felsefe konuşmaları yapmaya başladı ve bu, <arkhon listelerine> kaydedilecek bir olaydı. Yine de <yukarıda alıntı yapılan> pasajın alışıldık yorumu ve düzeltmeleri göz önüne alınırsa bunun neden belirtilmeye değdiğini anlamıyorum. Gerçi benim yorumum tahmine dayanıyor. Anaksagoras ölümünden birkaç yıl önce Atina’dan gitmişti. Peloponnesos Savaşı çıkmadan hemen önce Perikles’e yapılan saldırılar sırasında Aspasia ile Anaksagoras’ın aleyhine dava açılmıştır. Hermippos, Aspasia’yı Anaksagoras’ın tanrı tanımazlığını paylaşmakla suçlamıştır. Aspasia, Perikles’in konuşması sayesinde aklanmıştır. Fakat Perikles, Anaksagoras’a soruşturma açmaya cesaret edememiştir. Anaksagoras Atina’dan ayrılıp Lampsakos’a gitmiş, çok geçmeden burada ölmüştür.¹¹ Diogenes Laertios, II, 12 [-14] ve Plütarkhos, *Perikles’in <Yaşamı>*, c. 16-32, *Nikias’ın <Yaşamı>*, c. 23¹² ayrıntılı koşulları farklı versiyonlarıyla belirtir. Yine de bu, Anaksagoras’ın Atina’da otuz değil, *elli* yıl kalması demektir: Diogenes

Laertios: ἐνθα καὶ φασιν αὐτόν ἐτῶν διατρίψαι Ν (πεντήκοντ) [Orada 50 yıl yaşadığı da söylenir],¹³ çok küçük bir düzeltme. Bu durumda Anaksagoras sahiden *Atinalı* olan başlıca filozoftur. Komediya <yazarları> içgüdüsel olarak onu özgür düşünen bir filozof tipi olarak temsil ederler: Aristophanes'in Sokrates karakteri aslında Anaksagoras'ın özelliklerini taşır.¹⁴ Anaksagoras çok soylu ve çok yüksek zümreyle sık görüşür: Perikles, Phidias, Aspasia. Yüksek değeri övülür. Perikles ciddiyetini muhtemelen onunla ilişkilerinde edinmiş olmalıdır. Hiç gülmezmış.¹⁵ <">Anaksagoras ἐστέρηθης Ἀθηναίων [Atinalılardan yoksun kaldın] sözüne, οὐ μὲν οὖν, ἀλλ' ἐκεῖνοι ἐμοῦ [Ben onlardan değil, onlar benden yoksun kaldı] yanıtı verir. Sürgünde öleceği için ona acındığında, "Hades'e inen yol her yerde birdir" der.<">¹⁶ Her şeye rağmen Atinalı olarak düşünüldüğü görülmektedir.*

Doğa filozoflarının bütün yeni kuşağı oluşla ilgili belli bir bakış açısından yola çıkmıştır: Gerçek oluşu ve bozuluşu kabul etmezler, hiçlikten hiçbir şey oluşamaz; oluşan yok olmaz. Dolayısıyla, gerçekte *var olan* sonsuz olmalıdır (Simplikios, *Ar. Phys.* f<olyo> 34b).¹⁷ Anaksagoras yalnızca συμμισγεσθαι [karışma] ve διακρίνεσθαι [ayrışma] hususlarını kabul eder. Oluş ve bozuluş teorisinin ayrıntılarına yaklaşıp da olsa ilk defa Anaksimenes iner: μάνωσις ve πύκνωσις, seyrelme ve yoğunlaşma. İkinci hipotez μιξίς [karışım] ve διάκρισις [ayrılma]. Oysa eski teori her şeyi *tek* ögenin açıkladığını, bütün niteliklerin tek bir niteliğe indirgendiğini, bunun da hava veya ateş olabildiğini olumluyordu. Buna karşı-

* Anaksagoras sayesinde kökten yeni bir konum: Eğitilmiş insanların çevresinde dinin yerini alma.

Halkın dinine muhalefet eden bilgilerin gizli kültü olarak felsefe.

Phidias gibi mimar ve sanatçı olarak voûç.

Basitliğin ihtişamı, devinimsiz güzellik – Hatip olarak Perikles.¹⁸

Olabildiğince basit yollar.

Sayısız ὄντα [varlıklar]: Sayılamayacak kadar çok miktarda. Hiçbir şey kaybolmaz.

Devinimin düalizmi.

Bütün voûç devinir.

Parmenides'e karşı: Anaksagoras, duyuları ve iradeyi voûç'a dahil eder ama bitkiyle hayvan arasında artık yeni bir ayrım vazetmelidir.

lık, Anaksagoras μῖξις ve διάκρισις teorisini açıklar: Birçok karışıma rağmen, aynıdan farklı asla elde edilmez: Seyrelme ve yoğunlaşmayla nitelikler değişmez. Dünya farklı niteliklerle doludur; bunlar *vardır*, dolayısıyla, sonsuz olmalıdırlar. Anaksagoras var olan dünyayı bütün niteliklerinin her zaman *var olması* gereken gerçek bir *varlık* diye düşünür. Bunun azı çoğu yoktur (Simplikios, *a.g.e.* 33b).¹⁹ Burada Elea Okulunun etkisini görüyoruz. Anaksagoras ve Elea Okulu öv'un [varlık] anlamı konusunda hemfikirdir ama Anaksagoras'a göre, *sayılamayacak kadar çok* ὄντα [varlıklar] vardır (Aristoteles, *Metaf.* I, 3 [984a11 vd.]. Yazısının yola çıkış noktası budur.²⁰ Ne oluş ne bozuluş vardır, her şey her zaman aynıdır [fr. 17 DK]. Bütün fark devinimden kaynaklanır. Bu nedenle, devinim canlıdır [fr. 13-14 DK]. Var olan dünyada kaos değil, düzen, güzellik ve kesin yasalar tezahür eder. Anaksagoras böyle bir şey rastlantıyla açıklanamaz, der. Öyleyse, "sonsuz olanı" düzenleyen, onu düzen içinde bir araya getiren nedir? Açıkçası, o da "sonsuz olan" bir şeydir, çünkü eylemini sürekli görürüz ama o başka ὄντα ile karıştırılmamalıdır, çünkü onları o düzenler, dolayısıyla onlardan bağımsızdır. Böyle bir öz yaşayan her şeydeki akıldır, νόος {νόος, tam olarak ne akıl, ne idrak, ne de zihindir: tamamıyla Yunancadır,* dilin ifade gücü!}: Yalnızca o devindirir. İnorganik dünyada devinim de böyle bir aklın *sonucu* olmalıdır.²¹ Bu nedenle Anaksagoras, devinime ilk itici gücü νόος'un verdiğini, kütlenin belli bir noktasında dairesel devinimi ἡ περιχώρησις [dönme] <"> sağladığını, bu devinimin her zaman dışarı yayıldığını ve kütlenin çok büyük parçalarını içine çektiğini, böylece daha uzak yerlere ulaştığını varsayar [fr. 13 DK]. Önce şeyler yoğun ve seyrek, soğuk ve sıcak, karanlık ve aydınlık, nemli ve kuru gibi genel farklara göre iki kütleyle ayrılır [fr. 13 DK]. Anaksagoras sıcak, aydınlık, seyrek olan her şeye *aither*, soğuk, karanlık ve ağır olan her şeye *hava* der [fr. 1-2 DK]. Suyun anaforunun

* χαῖρε νόω sevinmişti yüreğinde (*Odysseia*, 8, 1, 78).

χόλος νόον οἰδάνει bir öfke girer ruhuna (*İlyada*, 9, 1, 554).

ταύτη ὁ νόος φέρεῖ arzusu, iradesi bu yöndedir (Her.<odotos>, 9, 120).

κατὰ νοῦν iradeye göre.

çok ağır olanı merkeze taşıması gibi, dönme devinimi de yoğun ve nemli olanı merkeze, seyrelemiş ve sıcak olanı dışarıya doğru çeker [fr. 15 DK]. Soğuşun etkisiyle alttaki buhar kitlelerinden {su, sudan} toprak, topraktan taş ayrılır [fr. 16 DK]. Dönmenin şiddetiyle topraktan sökülen ve aithere dahil olan bazı taş kütleleri yeryüzünü aydınlatır: Bunlar güneş ve yıldızlardır.²² Toprak başlangıçta balçık durumundaydı, güneşin etkisiyle kurudu, geriye kalan su acılaşıp tuzlulaştı.<“>²³ - Burada “oluş” hiçbir surette söz konusu değildir, yalnızca her şey ilkin çok genel niteliklerden, sonra daha tikel niteliklerden ayrılır ama hepsi *en tikel nitelikler gibi ta başından beri asli kütlede vardır*. Dairesel devinim yayılarak bu kaotik kütleyle düzen ilkesini getirir. Anaksagoras’ın en önemli düşüncesi buradadır: Dünyanın düzenini ve sürekliliğini açıklamak için bu dairesel devinim yeterlidir.²⁴ Noûs *ancak onun sayesinde* düzen verir. Aristoteles (*Met.* I, 4),²⁵ dünyanın meydana gelişinde Anaksagoras’ın, bir gerek türettiğini ama voûs dışında her şeyin diğerlerinin nedeni olduğunu belirttiğini söyler. Bu durumda Anaksagoras *erekbilimcilerle* karıştırılmamalıdır. Noûs’un erekçi bir niyet taşıdığını öngörmez, her tikel durumda voûs söz konusu değildir; düzen *tek* bir erekliğin, *dairesele devinimin* sonucudur ve sonsuza kadar aktiftir. Diğer hepsi onu takip eder. Yalnızca bu nedenle voûs hem etkin neden (*causa efficiens*) hem erek nedendir (*causa finalis*): “(Anaksagoras’ın) bu bakış açısına göre, dünyanın iyi olmasının ve deviniminin oluşmasının nedeni bütünüyle varlık ilkesi olacaktır” (Aristoteles, *Met.* I, 4).²⁶ δύο τρόποι τῆς αἰτίας [iki tip neden] (Aristoteles, *de part. anim.*, I, 1)²⁷ τό οὐ ἕνεκα καί τό ἀνάγκης [erek neden ve zorunluluk]. Anaksagoras bütün tikel şeylerde doğrudan ereksel niyet <fikirinden> çok uzaktır, Platon’un (*Phaidon*) ve Aristoteles’in onu eleştirdikleri konu budur.²⁸ Anaksagoras kendi ilkesinden yararlanmayı bilmiyordu, bu ilke yalnızca θεός ἐκ μηχανῆς [*deus ex machina*] olacaktı.* Tam tersine biz burada, onun bilimsel akıl yü-

* “Ruhu”, beynin ürününü, doğaüstü diye düşünmek, tanrılaştırmaya kadar gitmek – ne aptallık! İnsan, en karmaşık mekanizmaların faaliyetinin yani beynin faaliyetlerinin baştan beri aynı kaldığını düşünür. Bu karmaşık meka-

rütmesinin titizliğini görüyoruz: Anaksagoras, var olan dünyayı fiziğin dışında kalan *olabildiğince az teoriye* başvurarak açıklamak istiyordu. Dairesel hareket onun için yeterliydi. Ereğçi niyetler bahşedilmiş bir voûç'u hemen yaratmış olsaydı bu voûç mitolojik bir varlık, bir tanrı olurdu ki Anaksagoras bunu kesinlikle reddederdi.²⁹ Noûç'un insanda ve canlı varlıklarda devinim ilkesi olduğunu bulmuştu (bilinçli akıl değildi bu, çünkü bunu bitkilerde ve hayvanlarda da bulmuştu).³⁰ Bu hassas bir ayrımdır: Anaksagoras insanda hakikaten devindirici ilke olan her şeye voûç demiştir.³¹ *Var* olduğu için bu voûç'un sonsuz olduğunu düşündü. Kendi içinde devinen, şeylerin sonsuz devinimsiz kaosunu devinime geçirebilecek bir tek odur. Diğer her şey devindirilir; voûç kendini devindirir.³² Anaksagoras için voûç'un cisimle bağlantısı bütün dünya için bir örnek gibidir.³³ Noûç her şeyde yoktur³⁵—diğerlerinden esas farkı budur. Başka her şey karışıktır: Her birinin içinde diğer hepsinden bir öge vardır.³⁶ Yalnızca voûç karışım değildir. Bir şeye karışmış olsaydı her şeye karışırdı.³⁷ Noûç³⁸ cisme, bir öv'un diğer bir öv'a muamele ettiği tarzdan başka şekilde muamele eder. Her öv'un içinde bütünün parçacıkları vardır ve içerdiği ögeye göre, ona altın, gümüş vb. denir.³⁹ Noûç saftır, karışım değildir. Noûç başka bir şeyle karışmamıştır ama bulunduğu yerde hüküm sürer ve başka öğeleri devindirir. Noûç her yerde tam olarak homojendir, yalnızca kütlesine göre fark gösterir. "Bütün canlı varlıkların aktif voûç'u⁴⁰ vardır ama hepsinin pasif voûç'u yoktur" (*Placit.* V, 20, 3).⁴¹ Zeller (I, 823³) haksız şekilde bu konuya karşı çıkar.⁴² Bütün yorumcular voûç'u yanlış anlar: O yaşamdır, bilinçli bilme değildir. Devinimin ilkesi aktif voûç, bilme pasif voûç'tur. Pasif voûç'a çok azı sahiptir. Ancak devinim oluşturan voûç'a aktif voûç denir.⁴³ Burada Anaksagoras'ın, "*iradeli edimi*" voûç'un başka şeylerden üstünlüğünün tezahürü olarak anladığını görüyoruz. Anaksagoras, mekanik olmayan bir eylem gördüğü her yerde, örneğin bitkilerde aktif voûç'u işbaşında sayar.⁴⁴ Ne kadar çok âlet benimsenirse, voûç o kadar

nizma kısa sürede anlaşılabilir bir şey ürettiği için, insan evrenin varlığının taze olduğunu sanır: "Dünya yaratıcının fazla vaktini almamış olabilir" der.³⁴

çok tezahür edip kendini gösterir, örneğin Aristoteles *de part. anim.*, IV, 10 [687a7 vd.]’nda şöyle der: διὰ τὸ χεῖρα εἶναι τῶν ζώων ἄνθρωπο [İnsan, iki eli bulunduğu için canlı varlıkların en bilgesidir ve en çok akıl ona bahşedilmiştir].* “En makul varlık” νοῦς’unu en iyi ortaya koyandır. Çünkü temelde νοῦς her yerde aynıdır. Νοῦς’un⁴⁵ farkları maddeden ileri gelir: Νοῦς maddeye hükmeder [fr. 12 DK], fakat maddeyi o kadar iyi işler ki eylem için madde oluşturulur. Canlı varlıkların, bitkilerin tohumları da haliyle sonsuzdur, başka her şey gibi onların doğuşu da περιχώρησις’e [dönüş] bağlıdır.⁴⁶ Anaksagoras insanların, bitkilerin vb. altınla aynı tarzda ebedi olduğunu vazeder.⁴⁷ Üreme, yaşamın νοῦς’unu yeni varlıklara aktarmaktır. Fakat gerçeklikte hiçbir şey değişmez, ne şeyler, ne de νοῦς:⁴⁸ Dünyada her zaman o kadar çok ruh vardır ki... Ruh yok olamaz. Ruhun kişiliğinden söz etmek çılgınlıktır: *Artık her canlı varlıkta bulunan ruh devinime ilk dürtüyü vermiş olan ruhla kuşkusuz aynıdır.* Anaksagoras enerjinin korunumu ve maddenin yok edilemezliği yasalarını bulmuştur.⁴⁹ Her devinim ya doğrudan ya da dolaylı olabilir: Doğrudan devinimin formu organik yaşam veya mekanik devinimdir, dolaylı devinim her zaman mekaniktir. Bu konuda Anaksagoras’ta maddeyle ruh arasında hiçbir zıtlık bulunmadığı, νοῦς’un her ὄντα’dan λεπτότατον [daha ince] ve καθάρωτατον [daha saf] olduğu, onda γνώμην περί παντός πάσῃν ἰσχει [bütünün bilgisinin ve bütün üzerindeki kudretin] bulunduğu vurgulanmalıdır. Bilme bu ὄν’un bir niteliğidir.⁵⁰ Temsil ve arzu νοῦς (ve ψυχῇ [ruh]) kavramının iki içeriğidir, ikisi de her şeyde tek olan, *yaşama gücünün* etkileridir. Yani başka her şey heterojen ve ter tipken yalnızca o mükemmel *homojen*dir.⁵¹ Νοῦς, “μοῦνος αὐτὸς ἀφ’ ἑωυτοῦ ἐστὶ [tek ve kendi başına vardır; fr. 12 DK].” İşte bu sayede dünyanın oluşumu ilk defa başlayabilir, zira νοῦς sonsuzluk boyunca aktif olmadan kalabilir ve belli bir anda ὄντα’yı devindirir. Sadece νοῦς keyfidir.

Anaksimandros ile bağ: ἀπειρον, bütün niteliklerin birbi-

* İnsan mükemmel âletler oluşturmuştur, çünkü ona başkalarından daha çok νόος bahşedilmiştir.

rinden ayrılmayan karışımı olarak tanımlanır. Noûç'un oluşu başlatması: Bunu aşamalı ayrışma takip eder. Düalizm başlar.

Herakleitos ile bağ: Oluş reddedilir, bu başka her şeye dönüşen bir nitelik değildir. Yaşayan yalnızca *tek* öge yoktur. Düalizm: Madde, Herakleitos'un ateşi gibi, aynı zamanda canlı değildir. Herakleitos gerçek bir hasımdır.⁵²

Elea Okulu ile bağ: Varlıkta uzlaşma, var olmayı reddetme. Hiçbir şey oluşamaz, hiçbir şey yok olamaz, voûç⁵³ devinir: Her şeyde her deviniminin kökeni o olmalıdır.

Ya Elea Okulu haklıdır, ne çokluk ne devinim vardır. Ya da *Anaksagoras* haklıdır, bu durumda sayısız (değişmez, devinimsiz ve sonsuz) ὄντα vardır {Aristoteles, *Fizik* 4.6.},⁵⁴ öyleyse boş uzam yoktur, devinim vardır. Anaksagoras'ın ὄντα'sı için Elealılar yüklemeleri geçerlidir. "Oldu", "olacak" diye söz edilemez onlardan. Oluşmuş olamazlar, yok olamazlar.⁵⁵ Buna karşın, bir ὄν sonsuza kadar bölünebilir, fr. 5: "Varlığın sonsuza kadar bölünerek yok olması imkânsızdır."⁵⁶ Elea Okulu tek ὄν'un bölünemezliğini olumluyordu, zira onu *ne bölebilirdi?* Yine de Anaksagoras çok sayıda ὄντα'sının sonsuza kadar bölünebildiğini mantık bakımından olumlar. Varlıktan başka hiçbir şey yoktur, dolayısıyla, ὄντα'nın kütlesi son derece büyüktür. Anaksagoras, Elea Okuluna dayanarak sonsuz küçük ve sayıca sonsuz kavramını ortaya atar.⁵⁷ Elea Okuluna göre, πολλά [çoklar] ve oluş *yanılsamasını* meydana getiren voûç'tu (daha doğrusu αἰσθήσεις [duyu algıları]). Anaksagoras'a göre, πολλά'yı devindiren ve ona yaşam veren voûç'tur.⁵⁸ Dünyada *her devinimin canlı organik yaşamın* sonucu olduğu düşünülür. Anaksagoras, ölü, katı ve devinimsiz birimde yok olamayan yaşama gücünü Elea Okulunun voûç'ta muhafaza edebileceğini söyleyip onlara karşı çıkıyordu. Fakat şimdi *yaşayan*, dolayısıyla, *var olan* ezelden beri *yaşamış* ve *var olmuş* olmalıdır.⁵⁹ Evrensel devinim süreci bununla açıklanır. Dolayısıyla, Anaksagoras'ın *alt yapısında Elea Okulunun öğretisi* vardır.

Noûç'un sonucu devinim, devinimin sonucu düzendir. Noûç'un eyleminden önce ὄντα'nın kütlesi ne durumdaydı? Devinimsiz ve düzensizdi: Kaos. Madde sonsuza kadar bölünebildiği için, mutlak düzensizlik bunların arasındaki her şe-

yin genel karışıklığına benziyordu. Simplikios, *ad. Phys.* 33b: ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἀπειρα καὶ πλήθος καὶ σμικρότητα ἀπειρον ἦν. Καὶ πάντων ὁμοῦ ἔοντων οὐδὲν ἐνδηλου ἦν ὑπὸ σμικρότητας. Πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθήρ κατεῖχε, ἀμρότερα ἂ πειρα ταῦτα γὰρ μέγιστα ἐνεσσι ἐν τοῖς καὶ πλήθει καὶ μεγάθει [Sınırsız miktarda ve küçüklükte her şey beraberdi, aslında küçük de sınırsızdı. Diğer hepsinin arasında hiçbir şey küçüklüğüyle dikkat çekmiyordu. Zira onların üzerinde ikisi de sınırsız olan hava ve aither hüküm sürüyordu: Hepsinin içinde miktar ve yükseklik olarak en büyükleri onlardır].⁶⁰ Dünya sonsuzdur, hava ve aither sonsuza kadar yayılır. Bunlar ilk kaosu oluşturan en büyük bileşenlerdir. Her şey son derece küçük parçacıkların karışımından meydana gelir, bu nedenle büyüklük ve küçüklük bakımından kaos sonsuzdur. Bu bağlamda πλήθος “miktar” değil, uzamda, genişlikte ve boyutta büyüme demektir, örneğin Herodotos I, 203’teki gibi: ὄρος πλήθει μέγιστω καὶ μεγάθει ὑψηλότατον. [Genişlik bakımından en engin ve büyüklük bakımından en yüksek dağ]. Καὶ πλήθει καὶ μεγάθει genişliği ve yüksekliği eşit demektir. Πλήθος καὶ σμικρότ.<ης>: “büyüklük ve küçüklük”.

Τούτων δὲ ὄντων χρή δοκέειν ἐνεῖναι [ἐν kesme işaretli mi?]⁶¹ πολλὰ τε καὶ πανταῖα ἐν πᾶσι τοῖσι συκμρινομένοισι καὶ σπέσματα πάντων χρημάτων καὶ ιδέας παντοίας ἔχοντῶ καὶ χροιάς ἡδονάς [böyle olduğu için, bütün bileşiklerde her türden birçok şeyin bulunduğu ve bunların çeşitli biçimleri, renkleri ve kokuları olan her şeyin tohumu olduğu hesap edilmelidir].⁶² “Her şeyin tohumu”nun biçimi, rengi ve kokusu farklıdır. Son terim, ἡδονή’ye [koku] tekabül eder, tıpkı Hippolytos’un belirttiği üzere (IX, 10)⁶³ Herakleitos’taki gibi. Biz bununla muhtemelen “tat” da anlıyoruz. Şeylerin birbirinden farklı olan bütün bu tohumları çok küçük parçacıklar halinde o kadar birbirine karışmıştır ki içlerinden hiçbirinin özelliği algılanamaz [fr. 4 DK]. Anaksagoras şöyle anlatır ve şu sonuca varır: τουτέων δὲ οὕτως ἐχόντων ἐν τῷ σύμπαντι χρή δοκέειν ἐν εἶναι πάντα χρήματα [böyle olduğu için, hepsinde her şeyin bir olduğu hesap edilmelidir].⁶⁴ Bu birlik Anaksimandros’un ἀπειρόν’unu hatırlatır ve Theoph-

rastos bu benzerliği belirtir (Simplikios, 6b'de).⁶⁵ Belirli ve farklı nitelikte maddelerin karışımı belli niteliklerden yoksun, μία φύσις ἀόριστος [belirsiz yapıda] bir maddeden kaynaklanır: Fakat bu, Anaksimandros'un ἀπειρον'udur. Aristoteles şöyle der (Met. I, 8[989a30 vd.]: "Zira hiçbir şey ayrışmadığında, belli ki bunun varlığına karşılık gelecek şekilde söylenecek hiçbir şey doğru olmaz; demek istediğim, sözgelişi siyah, beyaz, gri ya da başka bir renkte değil, ama zorunlu olarak renksiz olduğu, aksi takdirde bu renklerin birine sahip olması gerektiği. Benzer şekilde, aynı sava göre, tadı ya da benzer başka hiçbir özelliği olamazdı, zira onun ne şöyle, ne şu kadar, ne de bir şey olması söz konusu. Nitekim sözü edilen biçimlerin herhangi biri ona kısmen ait olurdu, ama her şey karışmış olduğundan bu imkânsız; zira zaten ayrışmış olurdu, halbuki [Anaksagoras] akıl [nous] hariç her şeyin karışmış, bunun ise karışmamış ve saf yegane şey olduğunu söylemişti."

Fakat fiili şeylerde de başka bütün tohumlar karışıktır. Kendi kendine ayrışma süreci olarak oluş ancak böyle açıklanır. Örneğin beslenmede, bir bünyede bulunan farklı maddeler aynı besinlerden meydana gelir, yani bu besinler küçüklükleri nedeniyle algılanmasa da farklı bütün bileşenleri içermelidir (Placit. I, 3, 8; Aristoteles, Fizik III, 4 ve I, 4).⁶⁶ Karada siyahlık da vardır, çünkü karı meydana getiren suda siyah vardır (Cicero, Acad. II, 23 ve 31).⁶⁷ Bu nedenle Aristoteles, Fizik I, 4 [187b1-5]'te şöyle der: διό φασι πᾶν ἐν παντί διότι πᾶν ἐκ παντός ἐώρων γενόμενον [her şeyin her şeyden oluştuğunu gördüklerinden ötürü "her şey her şeyin içine karışmıştır" diyorlar]. Fakat biz, şeylere ἐκ τοῦ πάλισθ' ὑπερέχοντος διὰ πληθους ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπειρον [sınırsızların karışımında neyin ağır bastığına göre] ad veririz. Aristoteles her şeyde bulunan bu ilksel parçacıklara *homeomeriler* der.⁶⁸ Lucretius ([*Evrenin Yapısı*] I, 830) ilk kez ὁμοιομερούα'yı kullanır, *nunc et Anaxagorae scrutemur homoemomeriam / quam Grai memorant* [Yunanların verdikleri adla şimdi Anaksagoras'ın *homeomerilerini* de inceleyelim]. O zaman, voûs hiçbir surette hiçbir mutlak düzen kurmamıştır, mükemmelce ayrılmış değildir, yalnızca devinim vardır, şeyleri genel farkla-

rına göre bu değiştirir: Bu, bir tip maddenin *baskın* olmasına neden olmuştur, daha fazlasına değil. Herhangi bir ereksellik değil, yalnızca devinim söz konusudur. Bu devinim *düzgündür* ve düzenin kökenidir; bütün, kendi etrafına yayılan ve sonsuza kadar süren bir dairesel devinimdir. Simplik. *Phys.* 33b: καί ὁκοῖα ἐμελλε ἔσεσθαι καί ὁκοῖα ἦν καί ἄσσα νῦν ἔστι καί ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε καί τήν περιχώρησιν ταύτην ἦν νῦν περιχώρεει τά τε ἄστροα καί ὁ ἥελιος καί ἡ σελήνη καί ὁ ἀήρ καί ὁ αἰθήρ οἱ ἀποκρινόμενοι. ἡ δὲ περιχώρησις αὕτη ἐποίησε ἀποκρίνεσθαι [olması gerekeni, olmuş olanı, şimdi olanı ve olacak olanı, ve yıldızlar, güneş, ay, hava ve aither, yavaş yavaş ayrılırken, şimdi bunları döndüren aynı dönüşü akıl düzenler. Onları dönüş ayırır].⁶⁹ / Simplikios, *Phys.* 64a ἐπεὶ ἦρξατο ὁ νόος κινεῖειν, ἀπὸ τοῦ κιναιομένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καί ὅσον ἐκίνησε ὁ νόος, πᾶν τοῦτο διεκρίθη. κινεομένων δὲ καί διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῶ πᾶλλον ἐποίεε διακρίνεσθαι [akıl devinime dürtü verdikten sonra devinen bütün ayrışmaya başlamış ve akıl devinimi başlattığında her şey bölünmüştür; devinen ve ayrışan şeyin dönmesi ayrılmayı hızlandırmıştır].⁷⁰ 33b pasajında νοῦς için ὁ δὲ νόος ὅσα ἔσται τε καί νῦν ἔστι καί ἦν [olacak, şimdi olan ve olmuş olan akıl] der.⁷¹

Anaksagoras canlı varlıkların doğuşunu aşağıdaki gibi tasavvur ediyordu: Bitkilerin tohumları havadan gelir, bitkileri meydana getirmek için suyla birleşir.⁷² Hayvanların ruhlarının tohumu aitherden gelir ve bataklık toprakla birleşir. Euripides'in Anaksagorası böyle der (*Chrys.*, fragman 6):⁷³ "Ruh aitherli tohumlardan gelir, ölümden sonra aithere döner, tıpkı cesedin geldiği aithere geri dönmesi gibi." Bu ilk doğuştan sonra diğer bütün doğumlar, ἐκ ἀλλήλων [birbirinden] gelir.

Anaksagoras bitkilere duyu algısı, ἡδεσθαι [sevinme <yetisi>] ve λυπεῖσθαι [üzülme <yetisi>] atfeder.⁷⁴ Bu şaşırtıcı teoriye göre, her duyu algısı bir tür tiksinnmeye bağlıdır: Theophrastes, *de sens.* I, § 29 ἀπασαν δ' αἰσθησιν μετὰ λύπης [her duyum ıstırapta <üretilir>].⁷⁵ Aslında duyu algısını – Herakleitosçu sürece göre- yakınlıkları oluşturan şey değil, zıtlıkları oluşturan şey meydana getirir. Aynının aynı üzerin-

de hiçbir etkisi yoktur. Örneğin nesnelerin yansımaları gözbebeğimizde görürüz ama bunlar yalnızca farklı renkte bir yüzeyde meydana gelir: Gözlerimiz koyu renk olduğu için günışığını görürüz. Tatlıyı acıyla tuzsuzu tuzsuzla hissedersiniz, bunlar bizim içimizdedir.⁷⁶ – Belli ki bütün bunlar *pasif* voûç'tur. Aktif voûç devindiricidir, özellikle iradede algılanır.

Sonuç olarak bu, Anaksagoras'ın bir selefi bulunması gerektiğini belirtir. Aristoteles (*Met.* I, 3[984b15 vd.]): Noûç ilkesini Klazomenaili Hermotimos zaten kabul etmişti. Klazomenai'de Hermotimos'un adına bir sunak vardı. Hermotimos'un yeteneği şuydu: Ruhu bedeninden sıklıkla uzun süre ayrılabilirdi, ruhu geri döndüğünde Hermotimos uzaklardaki şeyleri anlatıyordu. Düşmanları onun bedenini yakmak için böyle bir durumdan yararlandılar. Pythagoras'ın ruhu daha önceki göçleri sırasında Hermotimos'ta yaşamıştı [DL, VIII, 5]. Ülkesiyle ilgili popüler efsaneye *Anaksagoras'ın kendi yaptığı* yorumla ilgileniyoruz: Noûç ile beden ayrılmasına bunu örnek vermiştir (Carus, *Oeuvres posthumes*, IV, 330 vd.).⁷⁷ Anaksagoras'ın öğrencileri mitlerin yorumlanmasına aşina dırlar. Örneğin Homeros'a περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης [erdem ve adaletten <söz eden>] şair diyen Anaksagoras'tır. Anaksagoras, Zeus'un voûç'unu, Athena'nın τέχνη'sini [teknik] vb. kabul etmiştir. Öğrencisi Metrodoros bunu çok özenle sürdürmüştür [DL, II, 11]. Fizik yorumları ("Agamemnon aither olacaktır") o çağda akılcılığın işaretidir.⁷⁸ Homeros ve mitoloji yalnızca felsefi öğretilerin mecazi anlatımları olarak ele alınır. Fiziğin ilkelerini neredeyse dindarca bir ciddiyetle ele alır ki aither, bulutlar vb. insanlara yeni tanrısal varlıklar gibi gelir, örneğin Aristophanes *Bulutlar* eserinde alay ederek bunlara güler. Fakat doğa fenomenlerini merakla kavrama her halükârda Anaksagoras'ın ἦθος'unda [karakter] vardır. Aslında Perikles, Euripides vb. gibi Anaksagoras da dinsel duyguları bu tarzda ifade eder.⁷⁹

Notlar

¹ DL, II, 6; karş. Zeller, PG, s. 788 not 1.

² Anaksimenes'i karş. DL, II, 6 ve DL, II, 2 (Apollodoros, fr. 29 Jacoby). Aslında Apollodoros'un verdiği ve Diogenes Laertios'un aktardığı bilgiye göre, 58. Olimpiyatın 2. yılında Anaksimandros 64 yaşındaydı ve "kısa süre sonra" öldü. Anaksagoras'ı karş. DL, II, 7 (Apollodoros, fr. 31 Jacoby). Anaksimenes-Anaksagoras ilişkisi konusunu karş. Zeller, PG, s. 789 not 2.

³ DL, II, 7 (Apollodoros, fr. 31 Jacoby).

⁴ Fr. Hermann, *Disputatio de philosophorum Ionicorum aetatibus*, Gottingae: Dieterich 1849, s. 10-22, alıntıl原因 Zeller, PG, s. 783 not 2.

⁵ Hippolytos, *Ref. I*, 8, 13 (*Doxogr.* 561), alıntıl原因 Zeller, PG, s. 784 not.

⁶ Eduard Zeller, *de Hermodoro Ephesio et de Hermodoro Platonis discipulo*, Marburg 1859, alıntıl原因 Zeller, PG, not 2, s. 783 vd.

⁷ Nietzsche (Zeller, PG, s. 784 not) Καλλιού ve Καλλιάδου'nun aynı adın farklı iki biçimi olduğunu söylemek ister.

⁸ Zeller'e göre, Phaleronlu Demetrios'un verdiği bilgi Anaksagoras'ın hocalığının değil, felsefe araştırmalarının başlangıcına gönderme yapabiliirdi. "Filozofları surlarının içine kabul etmeyen (daha uzun zaman da etmeyecek olan) Atina'ya tam da Kserkses'in orduları kenti yağmalarken Anaksagoras ne amaçla gitti?" sorusunu sorar. DL, II, 7 (Apollodoros, fr. 31 Jacoby) "Kserkses'in geçişi sırasında (Anaksagoras) 20 yaşındaydı" der; Nietzsche Pers kralına yapılan bu göndermeye dayanarak Anaksagoras'ın kuşatına altındaki kentinden kaçışmış olabileceğini öne sürer.

⁹ DL, II, 6-7, ayrıca karş. Zeller, PG, s. 789 not.

¹⁰ Nietzsche Zeller, PG, s. 829 not 5'ten alıntı yapar. Karş. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, I, 5, 1216a11 vd. Karş. PHG 19, 363, 17-20.

¹¹ Peloponnesos Savaşı patlamadan kısa süre önce (433) Perikles Atina aristokrasisinin çok sayıda siyasal ve kişisel saldırısına hedef oldu. Etrafındaki entelektüel çevrenin en önemli kişileri özellikle hedef haline getirildi. Phidias, yoldaşı Aspasia ve Anaksagoras da. Anaksagoras, fizik öğretileriyle, güneşin ve yıldızların tanrısal varlıklarla hiçbir ilgisi bulunmayan akkor haline gelmiş kütleler olduğunu desteklemekle suçlandı. Cezaya çarptırıldı, sürgüne gönderildi

(DL, II, 12) veya başka kaynaklara göre hapis cezası verildi, hapiste öldü.

¹² Bunlar Plütarkhos'un Perikles'in politikasını, kültürel etkinliklerini, çevresindeki belli başlı kişileri anlattığı *Vitae: Pericles'in* bölümleridir.

¹³ Diogenes Laertios'un yukarıda belirtilen göndermesi (II, 7) ile aynı. Bu metne göre, Anaksagoras Atina'da 30 yıl kalmış olacaktı; "50 yıl" Nietzsche'nin tahminidir.

¹⁴ Aristophanes'in *Bulutlar* eserindeki Sokrates karakteri, Anaksagoras'ınkine yakın fiziksel ve kozmolojik öğretiler öne sürer, yıldızlar akkor halinde kütlelerden ibarettir, hiçbirinin tanrısal varlıklarla veya dinle ilgisi yoktur, yani esasında ateist ve materyalist bir görüştür bu. *Bulutlar*'dan bu yana yeryüzündeki şeylerle ilgilenmek sizin kendini tamamıyla gökyüzünün gözlemine adanmış "Aristophanes'in Sokratesi" imgesi, komedyanın ironik ruhunda örneğin Diogenes Laertios'un öne sürdüğü Anaksagoras imgesinden çok uzak değildir. Atinalı filozof Anaksagoras'ı karş. FP 3[84] 1869-1870 ve 16[17] 1871-1872. Nietzsche FP 6[50] 1875'te şunları yazar: "[Anaksagoras'ın] felsefesi antik dönem Atina'sının imgesini yansıtır: Hiçbir yaşamaya ihtiyacı olmayan insanlar için yasa koyma."

¹⁵ Aelianus, *Varia Hist.*, VIII, 13; Plütarkhos, *Perikles* c. 5; alıntılan Zeller, PG, s. 830 not 2. Karş. FP 23[14] 1872-1873, burada "Anaksagoras'ın halk arasından, eğitim görmüş çok az insandan oluşan sınırlı bir çevresi vardır" denir.

¹⁶ Nietzsche Zeller, PG, s. 830 not 4'ten alıntı yapar; karş. DL, II, 10-11.

¹⁷ Karş. PHG 19, 364, 4-19.

¹⁸ Simplikios, *Phys.* 163, 5-8: "Hiçbir şey aslında, der Anaksagoras, ne doğar, ne yok olur ama var olan şeylerden oluşur ve onlardan ayırır [fr. 17 DK]. Bu nedenle, yazısına şöyle başlar: 'Her şey birlikteydi' [fr. 1 DK]"; bu aynı 17 DK fragmanı yine *Phys.* 163, 18'de alıntılanır: "Yunanların doğum ve ölüm konusunda doğru bir görüşü yoktur, çünkü hiçbir şey doğmaz ve ölmez ama var olan şeylerden oluşur ve onlardan ayırır. Bu durumda, doğuma oluşma, ölüme ayırma denmelidir."

¹⁹ Anaksagoras, fr. 5 DK'yı aktaran Simplikios, *Phys.* 156, 9: "Her şeyin ne çok ne de az [...] ama her zaman eşit olduğu kabul edilmelidir." Karş. PHG 14, 346, 31-347, 26.

²⁰ Anaksagoras, fr. 1 DK: "Sayıca sınırsız olan her şey birlikteydi."

²¹ Bu öğretinin açıklamasını karş. Anaksagoras, fr. 12 DK. Karş. PHG 15, 352, 19-354, 29.

²² Aetios, II, 13, 3 (*Doxogr.* 341); II, 20, 6 (*Doxogr.* 349).

²³ Aetios, III, 13, 2 (*Doxogr.* 381); Aleksandros, *Meteorologica* 67, 17 (Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 23; *Doxogr.* 495). Nietzsche Zeller, PG, s. 814-816'yı özetleyip aktarır.

²⁴ Yunan felsefesinin ve biliminin ilerleme karakteri olarak açıklayıcı hipotez tasarrufunu karş. aş. not. 30. Anaksagoras'a gelince, ayrıca bk. s. 262.

²⁵ Aristoteles, *Metaf.* I, 4, 985a18 vd., Anaksagoras'ın aklını bir *deus ex machina* ile karşılaştırır, dünyanın ve şeylerin yapısının nedenlerine dair makul bir açıklama yapacak durumda olmadığı her zaman Anaksagoras'ın başvurduğu bir çareye benzer akıl, oysa başka bir örnekte akılla hiç ilgisi bulunmayan açıklamalara başvurmuştu.

²⁶ Nietzsche'nin aktardığı pasaj, Aristoteles, *Metaf.* I, 3, 984b15-22'nin alıntısından ziyade pasajın serbest bir yorumudur.

²⁷ Aristoteles, *de part. anim.*, I, 1, 642a1-5: "Demek ki iki neden vardır, ereklilikle ilgili olan (τό οὐ ἐνεκα), zorunlulukla ilgili olan (τὸ ἐξ ἀνάγκης)."

²⁸ Platon, *Phaid.* 97b vd., Anaksagoras'ın herhangi bir doğa fenomenini yalnızca akla başvurarak açıklayabildiğinin söylendiğini duyduğu için Sokrates'in ona yaklaşma deneyimini anlatır; ama sonra Sokrates Anaksagoras'ın aslında her zaman farklı nedenler kullanıp akla hiçbir rol atfetmeden her şeyin nedenini açıkladığını anladığında hayal kırıklığına uğrayarak ondan uzaklaşır. Aristoteles'i karş. *Metaf.* I, 4, 985a18. Nietzsche Anaksagoras'ın vouç'unun ereksel olmayan bu yorumunu Zeller, PG, s. 811-812'deki uzun 2. nottan alır. Karş. PHG 17, 360, 19-29 ve PHG 19, 365, 4-19. FP 6[46] 1875'te Nietzsche kısa ve özlü bir tarzda şöyle yazmıştır: "Anaksagoras'ta vouç bir ἄθεος *ex machina*'dır."

²⁹ Karş. FP 19[127] 1872-1873.

³⁰ Karş. FP 19[18] 1872-1873 ve PHG 17, 360, 29-35. Ayrıca Nietzsche'nin açıklayıcı hipotezler tasarrufu ilkesinin özelliklerini açıkladığı şu önemli fragmanı aktaralım: "Anaksagoras'ın öğretisinin bu genel yorumunun doğru olması gerektiğinin en açık kanıtı, Anaksagoras'ın halefleri Agrigentolu Empedokles ve atomcu Demokritos'un, karşıt sistemlerinde bu öğretiyi etkili bir şekilde eleştirip iyileştirmeleridir. Bu eleştiride kullanılan yöntem, her şeyden önce, doğa bilimlerine özgü olan iddiadan vazgeçme ruhunu yaymayı, doğayı açıklarken tasarruf yasasını uygulamayı içerir. Var olan dünyayı açıklamak için araçların ve varsayımların en azını gerektiren hipoteze ayrıcalık verilir: Zira bu en küçük bir mesnetsizlik kırıntısını ve esnek ihtimalleri yasaklar. İkisi de dünyayı açıklayabilen iki hipotez

kalsa ikisinden hangisinin bu tasarruf ihtiyacını daha iyi karşılayacağı dikkatle incelenmelidir. Bu açıklamada en basit ve en iyi bilinen güçleri, yani her şeyden önce bütün mekanik güçleri uyuşturabilen, dünyanın verili yapısını olabildiğince az sayıda güçten çıkarabilen hipotez daima daha az bilinen ve daha çok sayıda karmaşık gücü birleştirerek dünyayı yeniden inşa edene tercih edilir. Bu durumda, Empedokles'i Anaksagoras'ın öğretisinden fazla hipotezleri elemeye çalışırken görürüz. Anaksagoras'ın atılacak gereksiz ilk hipotezi, devinim kadar basit bir şeyi açıklamak için çok büyük bir önermeyi temsil eden Noûç hipotezidir. Yalnızca iki tür devinimi açıklamak gerekir: nesneyi başka bir nesneye yaklaştıran devinim ve bir nesneyi başka bir nesneden uzaklaştıran devinim" (FP 23[30] 1872-1873). Empedokles'in Anaksagoras eleştirisi için ayrıca bkz. FP 23[31-33] 1872-1873. 23[33] 1872-1873 aş. s. 292, not 80'de tamamıyla aktarılmaktadır.

³¹ Nietzsche voûç yerine önce *Intellekt* yazmış, sonra çizmiştir. Anaksagoras'ın aklın eylemini bitkiler için de düşündüğünü Aristoteles, *Bitkiler Üzerine* I, 1, 815b16'da doğrular.

³² Sorun gayet zorludur. Hangi varlıkların veya özlerin aklın eylemini barındırması gerektiği açıkça anlaşılamaz. Tanıklıkların birçoğunda aklın eylemine hiçbir kısıtlama getirilmez. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, I, 2, 404b1 vd.'da insanlar kadar hayvanlarda da akıl bulunmasına kuşkuyla bakar. Yine de Aristoteles'in söylemi akılla ruh arasındaki ayrıma eğilir ve bunların yönettikleri bireysel işlevlere odaklanır. Fr. 12 DK'da şöyle der: "Akıl yaşayan her şeyde gücünü icra eder", fr. 11 DK'da da şöyle der: "Her şey, başka her bir şeyin bir parçasını içerir, akıl hariç; ama yalnızca bazı şeyler akıl da içerir." İki ifade, kaynaklarda tema haline getirilen bir konuyu oluşturmaya da Nietzsche'nin yorumu doğrultusunda gider, hatta onu doğrular.

³³ Karş. Simplikios, *Phys.* 164, 24'te belirtilen Anaksagoras, fr. 12 DK; Aristoteles, *Fiz.* VIII, 5, 256b24 vd.

³⁴ Karş. Simplikios, *Phys.* 460, 4 vd.; özellikle Aetios, I, 3, 5 (*Doxogr.* 279).

³⁵ Simplikios, *Phys.* 164, 22'de belirtilen Anaksagoras, fr. 11 DK; karşı. not 32.

³⁶ "Böyle olduğu için her şeyde her şeyin bulunduğu varsayılmalıdır", karşı. Simplikios, *Phys.* 34, 21'de belirtilen Anaksagoras, fr. 4 DK. Ayrıca karşı. fr. 11 ve 12 DK.

³⁷ Anaksagoras, fr. 12 DK: "Eğer <akıl> kendi başına değil de başka bir şeye karışmış olsaydı, aynı zamanda her şeye dahil olurdu." Ayrıca karşı. fr. 11 DK.

³⁸ Burada ve üç kere daha Nietzsche voûç yerine *Geist*, ruh yaz-

mıştır, belki şöyle diyen Zeller (PG, s. 803, not 2)'nin izinden gitmiştir: "Diğerleriyle beraber ben de [Almanca *Geist*] kelimesini Anaksagoras'ın voûç'u için kullanıyorum, gerçi iki ifade birbirine tamamıyla denk değil; fakat Almancada Anaksagoras'ın terimine tekabül eden bir kelime yok. Bu yüzden ancak Anaksagoras'ın kendi açıklamalarına başvurarak voûç hakkında tam bir fikir edinilebilir."

³⁹ Anaksagoras, fr. 12 DK; Aristoteles, *Fiz.* I, 4, 187b; Simplikios, *Phys.* 27, 2 (Theophrastos, *Phys. opin.* fr. 4'ten alıntı yapar; *Doxogr.* 478).

⁴⁰ Zeller'in aynı pasajı çevirirken yaptığı gibi (karş. PG, not 3 s. 823, aş. bkz. not 42) Nietzsche de voûç yerine önce *Verstand* yazmıştır.

⁴¹ Aetios, V, 20, 3 (*Doxogr.* 432).

⁴² Zeller PG, not 3 a s. 823'te şöyle yazar: "*Placita* [=Aetios] (V, 20, 3) yaşayan bütün canlı varlıklarda aktif akıl bulunduğunu ama hepsinde pasif idrak [*Verstand*] bulunmadığını söyler ona. Fakat bu önermeyi dile getirememiştir; zira insanın hayvanlardan üstünlüğünü açıklamak için tam aksini söylemesi gerekirdi." Noûç'un doğası üzerine bu tartışma Zeller, s. 822-823'e dayanır.

⁴³ Konu çok karışıktır: Aristoteles, *Ruh Üzerine* I, 2'de Anaksagoras'ın ruhla akıllı ve bunların rollerini karıştırdığını, kimi zaman yerlerini değiştirdiğini, kimi zaman çok basit bir tarzda birbirinden ayırdığını doğrular. Aetios, V, 20, 3 (pasaj bozulmuş ve çok eksikse de) bütün canlı varlıklara özgü aktif akılla yalnızca insanlara özgü pasif akıl arasında Anaksagoras'ın fark gözettiğini savunur. Devinimin ve bilmenin nedeni ve ilkesi iki akıldır. Kaynaklar açıkça doğrulamasa da Nietzsche'nin yorumu gayet makuldür – Aktif akli devinimin nedeni ve (Aetios'un tamı tamına "akıl yorumcusu" dediği) pasif akli bilmenin nedeni yapar. Mesele muhtemelen daha sonra karmaşık hale gelir; bunun sebebi de Anaksagoras'ın konumunun Aristoteles'in (aktif ve pasif) akıl teorisinin optiğinde tartışılması ve analiz edilmesi, ve karşıt ve yorumcu öğrenciler arasında münakaşaya konu olmasıdır.

⁴⁴ Anaksagoras'ın voûç'unun özüne dair bu açıklamada Schopenhauer'in bütün doğal güçlerin dayanağı olarak irade teorisinin etkisini görebiliriz.

⁴⁵ Nietzsche voûç yerine önce *Intellekt* yazmıştı.

⁴⁶ Karş. Anaksagoras, fr. 12-13 DK.

⁴⁷ Simplikios, *Phys.* 27, 2 (Theophrastos, *Phys. opin.*, fr. 4'ten aktarır; *Doxogr.* 478) altın ebediyetine tanıklık eder; bitkilerin ebediyeti ise [Aristoteles] *Bitkiler Üzerine* I, 1, 815a-817a'dan çıkarılabilir; insanlara gelince, anlaşılan, doğrudan ve belirgin tanıklıklar yoktur. Ebe-

diyetin tesis edildiği tek öğeler hiç kuşkusuz *homeomeriler* yani basit öğeler (ten, kemik, odun, altın, taş gibi), bunlar tüm karmaşık varlıkları ve cisimleri oluştururlar (karş. *Gökyüzü Üzerine*, III, 3, 302a28 vd.; III, 3, 302b11 vd.).

⁴⁸ Nietzsche voûç yerine önce *Geist* yazmıştı.

⁴⁹ Bu ifadeyle Nietzsche Anaksagoras'ın voûç'una dair deist yorumu reddeder (Zeller, PG, s. 806-810 ve özellikle not 3 s. 809 vd.'nda ayrıntılı açıklar ve çürütür), bunun yerine materyalist bir yorum yapar.

⁵⁰ Fr. 12 DK. Anaksagoras'ta maddeyle ruh arasında zıtlık bulunmadığı olgusu FP 21[22] 1872-1873 ve 23[22] 1872-1873'te hatırlatılır.

⁵¹ Anaksagoras'ın aklına atfedilen "temsil" ve "arzu" dediğimizde, "her şey konusunda tam bilgi" ve "şeylerin oluşum sürecini başlatabilme gücüne" sahip olan akıl kapasitesi anlaşılmalıdır (fr. 12 DK).

⁵² FP 23[27] 1872-1873'te Nietzsche tam tersine şunları yazar: "Anaksagoras, her varlıkta ve her oluşta karşıtların birlikte bulunduğu fikrini Herakleitos'tan almıştır."

⁵³ Nietzsche voûç yerine önce *Geist* yazmıştı.

⁵⁴ Aristoteles, *Fiz.* IV, 6, 213a22 vd.; ayrıca karş. III, 4, 203a19.

⁵⁵ Simplikios, *Phys.* 163, 18'de belirtilen Anaksagoras, fr. 17 DK.

⁵⁶ Simplikios, *Phys.* 156, 9'da belirtilen Anaksagoras, fr. 5 DK (fakat Nietzsche Schaubach basımından aktarır, *Anaxagorae Clazomenii fragmenta*, Lipsiae 1827): "Şeyler bu yolla bölündüğünde, her şeyin ne fazla ne de kusurlu olduğu kabul edilmelidir (çünkü diğer hepsine oranla bunların fazla olması imkânsızdır) ama hepsi her zaman eşittir."

⁵⁷ Karş. Simplikios, *Phys.* 164, 16; 164, 25; 166, 15'te belirtilen Anaksagoras, fr. 3 ve 6 DK.

⁵⁸ Anaksagoras, fr. 4, 12, 13, 16 ve 17 DK.

⁵⁹ Schopenhauer'in hakiki varlığımızın ölümle yok olmadığı öğretisine gönderme yapılır belki. Karş. *Dünya*, IV, § 54: "Varoluşunun zorunlu olduğunu bilmesi için insan, var olduğu bu kesin ana kadar değişimlerin sonsuzluğuyla dolu bir sonsuz zamanda zaten aktığını, kendisinin her şeye rağmen var olduğunu düşünmelidir: Bütün bir muhtemel durumlar dizisi onun varoluşu tükenmeden çoktan tükenmiştir. İnsan hiç var olamasaydı şimdi de var olamazdı. Zira zaten üretilmiş bütün muhtemel fenomenlerle birlikte zamanın sonsuzluğunun zaten akması bize var olanın varoluşunun garantisini verir [...] Her şey ölçülüp tartıldığında, şimdi var olmamızdan, her zaman var olduğumuzun gerektiği sonucu çıkar."

⁶⁰ Simplikios, *Phys.* 155, 23'te belirtilen fr. 1 DK. Karş. PHG 16, 354, 30-355, 19.

⁶¹ Nietzsche ἐνείναι [içinde var olmak, içinde bulunmak] yerine bunu ἐν εἶναι [bir olmak] okumak gerektiğini öne sürer; bu durumda pasaj şu anlama gelir: "Böyle olduğu için sayısız şeylerin tek bir şey ve bütün bileşiklerde farklı türden olduğu düşünülmelidir."

⁶² Simplikios, *Phys.* 34, 28'te belirtilen Anaksagoras, fr. 4 DK'nın başı.

⁶³ Hippolytos, *Ref.* IX, 10, s. 243'te belirtilen Herakleitos, fr. 67 DK'da ῥήδωνή çok yaygın olan "haz" anlamında değil, "aroma" anlamında kullanılır.

⁶⁴ Anaksagoras, fr. 4 DK'nın sonu. Burada da (karş. yk. n. 61) Nietzsche ἐνείναι [içinde bulunmak] yerine ἐν εἶναι [bir olmak] hipotezini ortaya atar. İlk durumda (editörler bunu kabul ederler) ise çeviri şöyledir: "Böyle olduğu için, her şeyin içinde her şeyin bulunduğu düşünülmelidir."

⁶⁵ Simplikios, *Phys.* 27, 2 (Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 4'ü alıntılar; *Doxogr.* 478): "Theophrastos Anaksagoras'ın bu konuda söylediklerinin Anaksimandros'un söyledikleriyle az çok aynı olduğunu olumlar [...] Theophrastos şöyle der: 'Anlaşılan, Anaksagoras sonsuz maddelerin ilkelerinin, devinimin ve oluşun nedeninin bir yanı akıl olduğunu düşünür. Fakat her şeyin karışımının form ve yükseklik bakımından sonsuz tek doğa olduğu varsayılırsa, iki ilkeyi, sonsuz doğayı ve akli kabul ettiği ortaya çıkar: Maddi öğeleri Anaksimandros'la aynı tarzda kavradığı buradan anlaşılır.'"

⁶⁶ Aetios, I, 3, 5 (*Doxogr.* 279). Aristoteles, *Fiz.* III, 4, 203a19 vd.; I, 4, 187a20 vd.

⁶⁷ Cicero, *Acad. pr.* II, 23, 72; II, 31, 100. Karş. PHG 16, 355, 20-356.

⁶⁸ Karş. örneğin Aristoteles, *Metaf.* I, 3, 984a11 vd.; *Gökyüzü Üzerine* III, 3, 302a30; 302b12; *Fiz.* III, 4, 203a20. PHG 16, 357, 6-13. Aristoteles'e gönderme ve Lucretius'tan aktarma Zeller PG, s. 796 not 1'den alınır. Zeller şöyle der: "Aristoteles bu öğretiyi genelde Anaksagoras'ın *homeomerilere* (τὰ ὁμοιομερῆ) şeylerin öğeleri diye baktığını söyleyerek açıklar: Daha sonraki yazarlar Anaksagoras'ın ilk özlerini *homeomeriler* adıyla anlatırlar. Ona gelince, bu ifadeleri hiç kullanmaz; zira bunlar ne muhafaza edilen fragmanlarda bulunur, ne de Aristoteles'in dilinde anlam kazanır"; not halinde şunu ekler: "Bu kelime ilk defa Lucretius'ta geçer, ama ilk farklı özleri anlatmak için çoğul kullanmaz, böyle özlerin birlik halinde olduğuna işaret etmek için tekil kullanır", arkasından Lucretius'un aynı dizelerini aktarır.

⁶⁹ Simplikios, *Phys.* 164, 24'te belirtilen fr. 12 DK. Erekselliği karş. PHG, 19, 365-366.

⁷⁰ Simplikios, *Phys.* 300, 27'de belirtilen fr. 13 DK.

⁷¹ Simplikios, *Phys.* 157, 5'te belirtilen fr. 14 DK.

⁷² Karş. Theophrastos, *Hist. plant.* III, 1, 4; a.g.y., *de causis plant.* I, 5, 2.

⁷³ Aslında Euripides, *Khrysippos*, fr. 839; Euripides'in fragmanı şöyle der: "Gaia çok büyüktür, Zeus'un Aither'idir, insanları ve tanrıları varlığa getirendir, su damlaları onda toplanır, ölümlüleri, besinleri, vahşi hayvan soylarını besler, bu nedenle, çok haklı olarak her şeyin anası diye tanınır. Toprağın ürettiği her şey sonunda toprağa, sonsuz tahılın tohumu gökyüzüne döner, ondan doğan hiçbir şey ölmez ama birbirinden ayrılarak yeni formlar alır."

⁷⁴ Karş. [Aristoteles], *Bitkiler Üzerine* I, 1, 815a15.

⁷⁵ Karş. *Doxogr.* 507.

⁷⁶ Karş. Theophrastos, *De sensu* 27-37 (*Doxogr.* 507).

⁷⁷ A. Carus, *De Anaxagoreae Cosmo-Theologiae Fontibus*, *Nachgelassene Werke* IV, Leipzig 1809.

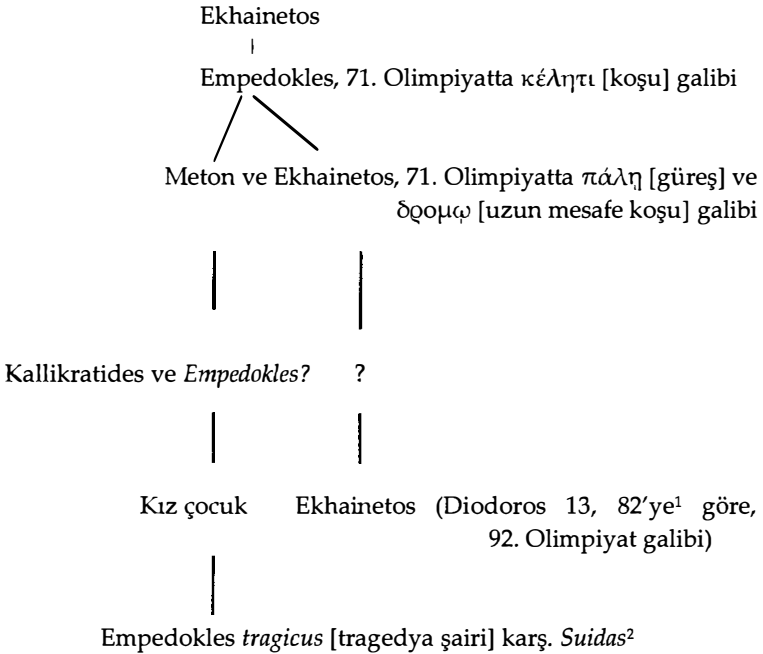
⁷⁸ Hesykhios, "Agamemnon maddesi" (Lampsakhoslu Metrodoros, Tanıklık 4 DK). FP 21[15] 1872-1873 ve 23[8] 1872-1873'te Anaksagoras *Aufklärer*, aydınlanmış ruh olarak tanımlanır; bu son fragmanda tam tersine dünyanın büyüğü tanımından yana ve sekülerliğe hasım olan Empedokles'e karşıdır.

⁷⁹ Karş. PHG, 19, 363, 25-364, 3.

§ 13

Empedokles

Empedokles, eşsiz Agrigento kentindendir.* Soyu aşağıdaki gibidir:



* Bireyin ölçsüz egoizmine karşı çareler:

Yurtseverlik içgüdü

Sosyal yaşam

Rekabet

Sevgi³

Tragedyalarda dedesiyle, belki de torunuyla sık karıştırılmıştır. Çok soylu, çok zengin, at yetiştirmekle ünlü bir aile... Empedokles'in zenginliğinin başka bir kanıtı: Hypsas ırmağının akışının değiştirilmesini kendi hesabından karşılamıştır [DL, VIII, 70]. Dedesiyle amcasının Ὀλυμπιονίκαι [Olimpiyat galipleri] olması büyük prestij...⁴ Apollodoros'a göre, ἀκμή'si 84. Olimpiyat dönemidir.⁵ Hangi dönemden söz edildiği Diogenes Laertios'tan çıkarılır (VIII, 52): Empedokles, kuruluşundan kısa süre sonra (83. Olimpiyatın 4. yılı) Thurioi'ya gider. <">Apollodoros, Syrakusaililerin Atina'ya açtığı savaşa (415 yılı ve sonrası) Empedokles'in katıldığı söylentisinin aksini iddia eder, çünkü o tarihte Empedokles çoktan ölmüştü veya çok yaşlıydı.<"> ⁶ Zira Aristoteles'e göre, Empedokles (Herakleitos gibi tam) 60 yaşında ölmüştür.⁷

Sonuç olarak, Apollodoros onun 475 civarında veya daha önce doğduğunu öne sürmüştür. Sonuçta, Apollodoros'a göre, 30-34 yaşından itibaren ἀκμή dönemi sayılmıştır.⁸ Oysa Neanthes (Zeller'in düşündüğü gibi, Favorinus değil)⁹ Empedokles'in 77 yaşına kadar yaşadığını söyler ve doğum yılını daha önceye, 492 civarına oturtur. ¹⁰ Eusebius'un,¹¹ onun ἀκμή'sinin 81. Olimpiyat olduğu görüşü, Synkhellos'un¹² görüşü gibi bu bulguya uyar, yani ἀκμή'si orada da 35 yaşına yerleştirilir. Bu da Simplicios'un (*Phys.* VI)¹³ olumladığına yani Empedokles'in 500'de doğan Anaksagoras'tan biraz daha genç, bu durumda 8 yaş daha genç olmasına uygundur.*

* 415'te 90 yaş civarında olacaktır, yani 505'te doğacak, 60 çıkarılınca = 445 civarında ölecektir. ¹⁵

Anaksagoras: 500'de doğdu. ¹⁶

Empedokles: 490'da doğdu

430'da öldü

415 παντελῶς ὑπεργεγηρακώς [çok yaşlı]

75 yaşında?

Empedokles: 495'te 72. Olimpiyatta doğdu, ἀκμή'si 84. Olimpiyatta 48 yaşında.¹⁷

435'te öldü

415'te 80 yaşında olacaktır

48 yaşında ἀκμή DL, II, 2. Apollodoros'a göre Anaksimandros'un ἀκμή'si Aristoteles, *Retorik* II, 14, onun zihinsel ἀκμή'sini 49 yaşına kadar uzatır.

Anlaşılan, 30 yaşından 49 yaşına kadar giden bir dönem.¹⁸

475 civarında

492 civarında *doğdu*

444 civarında

456 civarında *sivrilirdi*

416 civarında veya daha önce

415 civarında, ancak

60 yaşında

77 yaşında öldü¹⁴

Aristoteles (*Metaf.* I, 3[984a11]) açıkça, Ἀναξαγόρας δέ τῇ μὲν ἡλικιᾷ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος [Yaş bakımından ondan [Empedokles'ten] önce ama iş bakımından sonra olan ... Anaksagoras] der.*

Apollodoros'un hesabına göre, Empedokles neredeyse 25 yaş daha gençti.¹⁹ ὕστερος [sonraki] daha olgun, daha ileri demek ki her halükârda; Aristoteles'in Empedokles'e karşı korkunç kıskançlığını gösterir bu. Aristoteles bir pasajında Empedokles'i ilk fizyologların arasına koymuş, kronolojinin dışına çıkararak ama değer ölçütleri adına Anaksagoras'a ondan *sonra* yer vermiştir.²⁰

Öğretisi konusunda bildiğimiz her şey Empedokles'in kendisinden önce gelen bütün ünlü filozoflara kıskançlıkla bakmasına indirgenir. Parmenides konusunda Theophrastos (DL, VIII, 55)²¹ Empedokles'in ζηλωτής [ona özendiğini] καί μιμητής ἐν τοῖς ποιήμασι [ve şiirlerinde onu taklit ettiğini] söyler. Hermippos'a göre²² (DL, VIII, 50) Parmenides'in değil, Ksenophanes'in μιμητής (μιμήσασθαι τὴν ἐποποιίαν) [taklitçisiydi (yazdığı şiirlerde onu taklit ediyordu)]. Ephesoslu Diodoros'a göre (DL, VIII, 70), Anaksimandros'a ἐξηλώκει [özeniyordu], τραγικὸν ἀσκῶν τῷ φον καὶ σεμνήν ἀναλαβὼν ἐσθῆτα [tragedya sahnesine özgü ağır davranışlarla ve giysilere bürünüyordu].²³ Alkidamas'a²⁴ göre (DL, VIII, 56), Empedokles Anaksagoras'ın τὴν φυσιολογίαν'ını [doğa teorisi] ve Pythagoras'ın τὴν σεμνότητα ζηλῶσαι τοῦ τε βίου καὶ τοῦ σχήματος [yaşayışının ve davranışlarının ağırlığını taklit ediyordu]. Rekabetçi bir aileden geliyordu: Altın kemirli mor elbisesi, tunç ayakkabıları ve başında Delphoi'nin defne çelengiyle Olympia'da büyük heyecan yaratmıştı (<DL>

* Theophrastos da οὐ πολὺ κατόπιν τοῦ Ἀναξαγόρου γεγονώς [Anaksagoras'tan bir müddet sonra doğdu] der.²⁵

VIII, 66). Saçını uzatırdı, her zaman ciddi görünürdü. Her ne-
reye gitse ona hizmet edenler arkasından gelirlerdi [DL, VIII,
73]. Bir rapsodi şairi Olympia'da onun καθαρμοί'sini [*Arın-
malar*] okumuştı. Zaferin şerefine yapılan bir kurban törenin-
de, Empedokles kendi ilkesini çiğnememek için bal ve unla fı-
rında pişmiş bir öküz kurban etti²⁶ (Zeller'in s. 659'daki notu
haksızdır).²⁷ Açıkçası bu, tekmil Helenlere yeni bir Pythago-
rasçı yaşam tarzını ve yeni bir dünya kavrayışını tanıtmaya giri-
şimiydi. Görünüşte, kurban töreninde bir reformdu. Bu
καθαρμοί Agrigentolu dostlara selamla başlar: "Selam dost-
lar! Aranızda artık bir ölümlü değil, şeritlerle, çiçekli çelenk-
lerle taçlanmış ve elbette herkesin saygısını kazanmış ölüm-
süz bir tanrı olarak bulunuyorum. Gelişmiş kentlere gider
gitmez, erkekler ve kadınlar bana saygı gösteriyorlar. İşte,
binlercesi peşimden geliyor, kurtuluşun yoluna nereden gi-
dildiğini öğrenmek istiyorlar; kehanetleri arzu ediyorlar, di-
ğerleriye acımasız işkenceler çektikten sonra hastalıklara şifa
veren sözleri duymayı bekliyorlar."²⁸ -Fakat ben zavallı ölüm-
lülerin üzerine çıkmışken εἰ θυητῶν περὶ εἰμι πολυφθορέων
ἀνθρώπων [ölümlülerin, sayısız ıstıraplar çeken insanların
üzerine çıkmışken], büyük bir şey beni alıkoyuyormuş gibi
neden burada oyalanıyorum ki..."²⁹ Yine de Empedokles, *bü-
tün canlıların birliği* <ilkesini> öğretmeyi bütün gücüyle isti-
yordu: Et yemek bir tür kendini yemek, en yakın ebeveynle-
rimizi katletmekti.³⁰ İnsanın olağanüstü arınmasını, fasulye ve
defne yapraklarından uzak durmasını istiyordu [fr. 140-141
DK]. Aristoteles (*Ret.* I, 13 [1373b5 vd]): καὶ ὥς Ἐμπεδοκλῆς
λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἐμψυχον. τοῦτο γὰρ οὐ τίσι
μὲν δίκαιον, τίσι δ' οὐ δίκαιον [ve Empedokles hiçbir canlı
varlığı öldürmemeyi şöyle açıklar: Bazıları için bu adil, bazı-
ları için adaletsiz olabilir] "uçsuz bucaksız aitherde ve ay-
dınlık, sonsuz gökyüzünde her şeyi gözler önüne seren yasa

* Goethe'den Lavater'e: "Büyüye karşı çok temkinliyim. Ahlaki ve siyasi
dünyamız her zamanki gibi dehlizler, mahzenler ve yer altı mağaralarıyla,
bunların bağlantısı veya ilişkileri hiç düşünülmeden veya hiç tefekkür edil-
meden altı oyulmuş büyük bir kent: Ne hikmetse bunu icra edenler, kimi
zaman burada toprağın çöktüğünü, dumanlar çıktığını, başka bir yerde ise
mucizevi sesler işitildiğini anlayabiliyorlar."³²

budur.”³¹ Theophrastos ayrıntılı olarak şöyle <der> (Bernays s. 80): “Sevgi ve yakın duygular bütün varlıklarda bulundu-ğu, hiç kimse anlaşılabilir saiklerle bir varlığı öldürmediği için vb.”³³ Empedokles’te bütün *pathos*, *her canlının bir* olması- na dayanır, canlı olmaları itibarıyla hayvanlar, insanlar ve tanrılar birdir.* Sextus Empiricus (*adv. math.* IX, 127) için bütün dünyada ruhun ἐν πνεῦμα [tek bir soluk] olduğu çok açıktır, bu bizi hayvanlarla da birleştirir. “Yaşam birliği” ise varlığın birliği üzerine Parmenides’in düşüncesidir, karşılaştı- rma kabul etmeyecek kadar çok verimli bir tarzda açıklan- mıştır. <Empedokles’in kavrayışında> bütün doğayla derin bir paydaşlık, coşkun sevecenlik duygusu buna eklenir.³⁴ Empedokles’in varoluş misyonu veĩkoş’un [uyumsuzluk] bozduğunu düzeltmek, veĩkoş dünyası dahilinde sevginin birliği düşüncesini duyurmak, veĩkoş’un sonucunda ıstırap çekildiğini gördüğü yere yardım götürmektir. Empedokles bu eziyet, bu zıtlıklar dünyasında acı çekerek dolaşır. Buradaki varlığını yalnızca bir hata diye açıklayabilir. Başka bir za- manda kutsallığa saygısızlık etmiş, cinayet işlemiş, yalan yere yemin etmiş olmalıdır.³⁵ Böyle bir dünyada var olması bir su- çun cezasıdır.

Ruhun bu durumu Empedokles’in *siyasî* düşüncesini bir şekilde açıklar. Himera’nın zaferinden sonra Gelon’la ittifak yapan kentler yüklü ganimetlerle ödüllendirilmiştir. Özellikle Agrigento, çok sayıda köle elde etmiştir. Agrigento’nun 70 yıllık en mutlu dönemi böyle başlamıştır. Her sivil vatandaşın hizmetinde 500 köle vardı; olağanüstü bir ihtişam inşa etmeye koyuldular.³⁶ Empedokles bu konuda onlar hakkında şöyle der (DL, VIII, 63); “Agrigentolular, yarın öleceklermiş gibi lüks içinde yaşıyorlar ama sonsuza kadar yaşayacakmış gibi evlerini yapıyorlar.”³⁷ Gelon, o tarihte Syrakusai’yla Gela’nın, Theron Agrigento’nun ve oğlu Thrasydaios da Himera’nın yöneticisiydi. Gelon’un ölümünden sonra iktidar sanatın ya- hut Pindaros, Simonides, Bakkhylides, Epikharmos ve

* Goethe: “Böylece her canlı büyük bir ahenk içinde bir sestem, ince bir fark- tan ibarettir; bu ahengi bütün halinde araştırmak gerekir, aksi takdirde tek başına her öge üzerinde durmaya değmeyecek kadar önemsiz bir konudur.”

Aiskhylos'un büyük koruyucusu Hieron'un eline geçti.³⁸ 472'de Theron'un ölümüyle Sicilya'da keskin değişiklikler yaşandı. Empedokles bunlara tanık olduğunda yirmili yaşlardaydı. O tarihten sonra Agrigento'yu yöneten Thrasydaios şiddet yanlısı, kana susamış içgüdülerini serbest bıraktı, paralı askerlerden oluşan ordusunu 20 bin kişiye çıkardı. Delice bir hareketle komşusu Hieron'u kışkırttı: Korkunç bir kan banyosu, (Diodoros, XI, 53'e göre) çoğu Yunanlardan meydana gelen 4 bin Agrigentoluyula 2 bin Syrakusailinin ölümü. Tam anlamıyla yenilen Thrasydaios asıl Yunanistan'da Megara'ya kaçtı, burada ölüme mahkûm edildi. Hieron iki kentin de yenildiğini düşündü, birçok yurttaşı sürgüne gönderdi. Agrigentolular artık demokratik bir hükümet kurdular, belli ki bu yeni hükümetin çok etkili kurucularından biri Meton'du (DL, VIII, 72). Genç Empedokles bu halk hükümetine geçişe katıldı. <Fakat> babasının ölümünden sonra tiranlık arzuları yeniden ortaya çıktı. Yönetme yetkisi Binler Meclisindeydi. Yine de Sicilya'da Gelon ailesinin düşmesinden sonra Sicilya'ya dönen yasaklıların düşmanca bir muhalefet yapması muhtemeldir. Görünen o ki genç Empedokles tiranlığı <yeniden kurma> girişimini bastırdı. Bu, onun *siyaset* sahnesine çıkışı ve kuşkusuz aynı zamanda da hitabete başlamasıydı. ἄρχοντες'ten [arkhonlar] biri (Binlerden biri) Empedokles'i akşam yemeğine davet etmiş, şölene başlamak için τὸν τῆς βουλῆς ὑπηρέτην'in [meclis görevlisi] beklenmesine Empedokles kızmış. Meclis görevlisi gelir gelmez συμποσίαρχος [sofra başı] atanmış. ἐωλοκρασίαν [şarap ve diğer yiyeceklerin karışımı] emretmiş. İçmemekte direnenlere ıslatılma cezası vermiş.³⁹ Belki bu edimde simgesel bir dokundurma vardı. Empedokles sakinliğini korumuş. Ertesi günü ikisini de mahkemeye verip ölüm cezasına çarptırmış. Burada tiranlıktan çok nefret ettiği görülmektedir. Fakat Empedokles daha da ileri gitmiş, Binler Meclisini kaldırmış, çünkü belli ki <tiranlıktan> kuşkulananmış [DL, VIII, 66]. Empedokles'e son derece coşturucu bir hitabet yetisi bahşedilmişti. Phliuslu Timon ona ἀγοραίων χηλητῆς ἐπέων [açık alanda dizeler haykıran] der.⁴⁰ Aristoteles'in *Sofist* diyalogunda onun için πρῶτον ῥητορικῆς ἐπέων [retoriği ilk kullanan oydu] diyerek onay-

ladığı gibi, retorik Empedokles’le doğdu (karş. DL, VIII, 57; Sextus Empiricus, VII, 6). Gorgias onun yanında eğitim gördü [DL, VIII, 58]. Polos Agrigento’da bir τέχνη [sanat] tasarladı.⁴¹ Empedokles Agrigentoluları ἰσότητά πολιτικὴν ἀσκεῖν’a [siyasal eşitliği <gerçekleştirmenin> peşine düşme] retorik sayesinde ikna etmişti (DL, VIII, 72). Çok zengin olduğu için yoksulları donatabiliyordu. Anlaşılan, refah farklarını yok etmeyi hedefliyordu. Sonunda, o kadar popüler duruma geldi ki ona βασιλεία [krallık iktidarı] önerildi, geri çevirdi [DL, VIII, 73]. Yine de Agrigento’da düzen hüküm sürmeye başladıktan sonra iki kente daha yardım etmek istedi. Bundan sonra gezip dolaşmak için Agrigento’dan ayrıldı. Olympia’da, Agrigentolulara vedasını dile getirdiği καθαρμοί’yi [Arimmalar] okudu.⁴² Thurioi’ye, Messene’ye, Peloponnesos’a, Atina ve Selinus’a gitti.⁴³ Selinus’ta veba salgınına son verdi, Hypsas’ta masrafını kendi karşılayarak iki ırmağı birleştirdi (Schlemm sistemi). Selinuslular ırmak boyunca dostluk festivali yapıyorlardı ve Empedokles aralarına katıldığında ayaklarına kapanıp tanrı diye ona saygı gösterdiler.⁴⁴ Karsten (s. 23) <bu konuyla ilgili> birkaç sikkeyi çoğaltmıştır: Apollon’un koşum hayvanlarını durduran araba sürücüsü Empedokles.⁴⁵ Timaios şöyle der (DL, VIII, 67): ὕστερον μέντοι τοῦ Ἀκράγαντος οἰκίζομένου ἀντέστησαν αὐτοῦ τῇ καθόδῳ οἱ τῶν ἐχθρῶν ἀπόγονοι. διόπερ εἰς Πελοπόννησον ἀποχωρήσας ἐτελεύτησεν [Daha sonra Agrigento, <iç savaşta ona yaptıklarından>⁴⁶ pişman olunca, düşmanlarının çocukları onun dönmesine karşı çıktılar; bu nedenle, Peloponnesos’a gitti ve orada öldü]. Yurduna dönmesine neden izin verilmedi? Ben, αὐτοῦ Ἀκράγαντα οἰκτιρομένου “çünkü Agrigento’nun çile çekmeyi hak ettiğini söyledi” önerisinde bulunuyorum. Veya eski yasaklıların, yani Binler Meclisi üyelerinin geri dönmesiyle mi bağlantılı? Veya “Agrigento’nun koloni kurmasıyla mı?” οἰκίζοντος [<Agrigento> bir koloni kurduğunda]? “Empedokles onu yönetmeye mi çağırılmıştı?”⁴⁷

Ölümü konusunda birçok efsane vardır [DL, VIII, 67-73]. Kesin olan şu ki onun nereye gömüldüğünü hiç kimse belirtemez, Timaios’un onayladığı gibi, her halükârda Sicilya’ya değil, Peloponnesos’a gömülmüştür. Timaios’un Empedok-

les'le ilgili sözlerine genelde inanmak gerekir⁴⁸ (bkz. s. 384 vd., Karsten): εἰς δὲ τέλος μάντις τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἱητροὶ -καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι- ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι [Sonunda, yeryüzünde yaşayan insanların arasında onlar *kâhin*, *şair*, *hekim* ve *hükümdar* olurlar. Böylece, başkalaşım tepeden tırnağa saygın *tanrılar* haline gelirler.]⁴⁹ Böylece Empedokles başkalaşım tanrı haline geldiğine inanıyordu. Hikâyelerde bu kısmen ciddi, kısmen ironiyle anlatılır. Empedokles *kâhin*, *şair*, *hekim* ve *hükümdar*dır (terimin genelde anlaşılan anlamında, τύραννος [tiran] anlamında değil), seyahatlerinden sonra θεός οὐκέτι θνητός [artık ölümlü değil, tanrı, fr. 112 DK, dize 4] olmuştu. Fakat nasıl diğer tanrılara katılacak, ölmeden ve yaşlanmadan onların sofrasında tasasızlık içinde nasıl yer alacaktır (dize 387-388)?⁵⁰ Tanrı olduğu fikrine inandırmak isteyip kendini Etna'ya atar. Ölümünden hemen önceki olay ya Selinusluların onu yüceltmeleri ya da Agrigentolu bir kadının, Panthia'nın iyileşmesiydi [DL, VIII, 69-70]. Timaios bu bulguya karşı çıkar, çünkü ona göre, Empedokles Peloponnesos'tan hiç dönmemiştir.⁵¹ Daha az mitik (ama tamamen inanılır olmayan) yorumu bize Neanthes anlatır [DL, VIII, 73].⁵² Neanthes'e göre, Empedokles Messene'de bir festivale gitmiş, orada kalçasını kırıp ölmüş. Fakat bu durumda da Sicilya'da ölmüştür. Mezarının Megara'da, haliyle Sicilya'nın Megara kentinde olduğu belirtilir. Empedokles kendisine bağlı olanların anlattıkları efsanede gözden kaybolup gider, İonya efsanesinde kendini Etna'ya atar, pragmatik efsanede kalçasını kırar ve Megara'ya gömülür.

Empedokles *tragedya* filozofudur, Aiskhylos'un çağdaşındır. Olağanüstü kötümserliği çok çarpıcıdır ama bu onda dingin değil, son derece aktif bir durum alır.⁵³ Siyasal görüşleri demokratik olsa da temel düşüncesi şöyledir: Pythagorasçılarının κοινὰ τῶν φίλων'unu [dostlar topluluğu] inşa etmeye, böylece, özel mülkiyetin tasfiyesiyle bir toplumsal reform oluşturmaya insanları yönlendirmek.⁵⁴ Empedokles, sevginin mutlak hükümranlığını kurmak için yersiz yurtsuz bir ermiş gibi dolasmaya başlar – çünkü Agrigento'da bunu yapmayı başaramaz. Onun etkisi Pythagorasçıların o yüzyılda çok güçlü olan

(ama Sicilya'da değil) etkileriyle bağlantılıdır. Her yerde peşlerine düşülen Pythagorasçılar 440 yılında Rhegion'a çekildiler. Belli ki Pythagorasçıların çöküşü Empedokles'in sürülmesi ve Peloponnesos'ta ölümüyle ilişkilidir.⁵⁵ Pythagorasçılarla doğrudan hiçbir bağlantısının bulunmaması elbette çok muhtemeldir. Daha sonra onların sırlarını açıklamakla suçlandı.⁵⁶ Anaksagoras'ın Helen mitolojisine mensup olması kadar onun da Pythagorasçı-Orpheusçu gizemciliğe mensup olduğu doğrudur: Bu dinsel içgüdülerini bilimsel açıklamalarla tamamladı, bilimsel tarzda ortaya koydu.⁵⁷ Akılcıdır, dolayısıyla dindarlar onu sevmez. Tanrıların ve daimonların dünyasını bütünüyle benimsemesini bu engellemez, insanların gerçekliğinden daha az inanmadığı gerçeklik. Kendisini sürgün edilmiş tanrı diye düşünür. Saygının ve mutluluğun zirvesinden düşmesine sızlanır: "Bana yabancı bir ülkede yaşarken ağladım, yas tuttum" [fr. 118 DK]. Dudaklarını kanlı bir yemeğe dokundurduğu güne lanet eder. Kutsallığı çiğnemek, φόρος [suç] işleyerek kirlenmek gibi gelir bu (dize 3).⁵⁸ Empedokles bu ilk suçluların çektikleri ıstırapları anlatır: Aitherin öfkesi onları denize iter, deniz onları yeniden karaya atar; toprak onları güneşin alevlerine, o da aithere fırlatır. Dolayısıyla, onlar birinden diğerine giderler ama her biri onlardan nefret eder [fr. 115 DK, dize 9-12]. Anlaşılan, sonunda ölümlüler haline gelirler: "Ah sen! Felaketlerin göz açtırmadığı zavallı ölümlüler soyu, ne uyumsuzluğa, ne iniltilere yol açtın!" [fr. 124 DK]. Bu durumda, ölümlüler Empedokles'e düşmüş, cezalandırılmış tanrılar gibi gelir! Toprak karanlık bir mağara, felaket çayırdır, λειμών ἄτης; cinayet, kin ve başka talihsizlikler, hastalıklar, kokuşma orada yaşar. Empedokles tam karşısında duran kalabalık daimonlara saldırır: Uyumsuzluk ve Uyum, Güzellik ve Çirkinlik, Hız ve Yavaşlık, Kesinlik ve Muğlaklık, Doğa ve Bozulma [fr. 120-123 DK]. Fakat insani varlıklar olarak bizim fiziksel gücümüz zayıftır: Birçok felaket bizi tehdit eder, bize göz açtırmaz. Yaşamaya değmeyen bir parça yaşam için mücadele ederiz, sonra münasebetsiz kader ona üstün gelir ve yaşam duman gibi dağılır. <İnsanlar> yalnızca uğruna çarpıştıkları şeye inanırlar. Yine de her biri Bütünü bulmuş olmakla boş yere övünür. Fakat insanlara Bütü-

nü görme, işitme ve duyularla kavrama da bahşedilmez [fr. 2 DK]. Empedokles bu cehaleti çok büyük öfkeyle anlatır. *Ut interdum mihi furere videatur* [bazen çılgınlığa kapıldığı izlenimini edindiğim noktaya gelinceye kadar] der Cicero (*Acad.* II, 5). Plütarkhos, onun şiirinin genel karakterini anlatır (*de Genio Socratis*, s. 580) (VIII, s. 292, Reisecke: φασμάτων καὶ μύθων καὶ δεισιδαιμονίας ἀνάπλεως καὶ μάλα βεβακχευμένη [imgeler, mitler ve batıl inançlarla dolu, Bakkhaların çılgınlığı iliklerine işlemiş]).⁵⁹

Bu uyumsuzluk, ıstırap, zıtlık dünyasında Empedokles kendisine çok farklı bir dünya düzeni garantisi veren tek bir ilke bulur: *Aphrodite*. Herkes onu bilir ama hiç kimse kozmik ilke olarak bilmez [fr. 17 DK, dize 20 vd.]. Empedokles için cinsel yaşam her şeyin en soylusu, en mükemmelidir, bölünme eğiliminin en güçlü panzehridir. Farklı bileşenlerin bir şey meydana getirmek için duyduğu ortak arzuyu mükemmel açıklar. Bir gün çiftin öğelerinden biri diğerine çekilir, onunla yeni bir birlik oluşturmak ister. φίλια [dostluk] νεῖκος'un [uyuşmazlık] hükümranlığını yenmek ister: Empedokles ona φιλότης, στοργή, Κύπρις, Ἀφροδίτη, Ἀρμονίη [Dostluk, Sevgi, Kypris, Aphrodite ve Harmonia] adını verir.⁶⁰ Bu azmin kaynağı özdeşini şiddetle arzulamaktır: Farklı olan her şey tiksine, özdeş olansa hazza neden olur.⁶¹ Bu anlamda, her şey canlıdır, zira farklı olanın haz vermemesi kadar her şey özdeşine, özdeşinin verdiği hazza doğru azmeder. Toprağı toprakla, suyu suyla, aitheri aitherle, ateşi ateşle, sevgiyi yalnızca sevgiyle, nefreti yalnızca nefretle görüyoruz [fr. 109 DK]. Yine de Empedokles'in hakiki düşüncesi *bütün sevenlerin birliğidir*.⁶² Her şeyde onu karışıp birleşmeye iten *bir* parça ama birbirlerinden şiddetle ayıran bir düşman güç de vardır. İki güç birbiriyle mücadele eder. Bütün oluş ve bozuluşu bu mücadele üretir. νεῖκος νεῖκει μαινωμένῳ πίσυνος'a [can yakan uyumsuzluğa mahkum olmak] dehşet uyandıran bir cezadır [fr. 115 DK, bkz. 14]. Bütün öğeler üzerinden dönüşüm, Pythagoras'ın ruh göçünün bilimdeki benzeridir: Empedokles kendisinin daha önce kuş, çalı, balık, genç bir erkek ve genç bir kız olduğunu olumlar [fr. 117 DK]. Bu durumda Pythagorasçıların mitik dilini kullanır. Mitik düşünceyle bi-

limsel düşüncenin onda aynı hızla ilerlemesi onu kavramayı çok zorlaştırır: İki ata biner, birinden öbürüne atlar. Yine de herhangi bir yerde mit yerine alegori algılanır. Empedokles bütün tanrılara inanır ama onlara fiziksel öğelerinin adlarını verir. Özellikle ruh olarak algıladığı Apollon yorumu şaşırtıcıdır (Ammonios, *de interpretat.* 249, 1). "Ona yaklaşılmaz, elle dokunulmaz, başı organlarının üzerinde yükselmez, iki kanadı sırtı boyunca aşağı inmez, ne ayakları, ne çevik dizleri, ne cinsel organları vardır; kelimelerle anlatılamayan kutsal ve saf ruhtan (φῥήν [ruh]) ibarettir, hızlı düşünceleri dünyayı baştan başa dolaşır."⁶³ Buna karşın, bütün tanrılar *oluşur* ve sonsuz da değildirler (yalnızca μακροαίωτες'tirler [uzun ömür bahşedilmiş]).⁶⁴ Ancak, Anaksagoras'ın anlayışına müteakip, bu φῥήν devindirici <ilke> değildir: Fakat her tip devinimi anlamak için yeterlidir, zira nefreti ve sevgiyi varsayar. Anaksagoras'la kıyaslandığında burada Empedokles'in her devinimi açıklamak için minimum νοῦς'u varsayma eğilimini görüyoruz. Empedokles'e göre, νοῦς çok muğlak ve çok dolu bir <kavramdır>. Yaşamın temel fenomenleri olan haz ve tiksime Empedokles için yeterlidir, bu ikisi çekme ve itme kuvvetlerinin sonuçlarıdır.⁶⁵ Öğeleri bunlar düzenliyorsa düşünce dahil her şey açıklanır. Empedokles, belirsiz νοῦς'un yerine daha belirli olan φύσις ve νεῖκος'u koyar. Anaksagoras'ın νοῦς'u devinimin kaynağı diye belirleyip, sonraki bütün devinimlerin onun dolaylı etkileri olduğunu düşündüğü, Empedokles'in *bütün mekanik devinimi saf dışı ettiği* doğrudur. Bu mantıklıdır, çünkü ölmüş bir şey, devinimsiz bir ὄν [varlık] devinimsiz başka bir ὄν'u nasıl devindirebilir? Devinimin mekanik açıklaması kesinlikle yoktur, ama <varlıkları> harekete geçiren güçlerin üzerine temellendirilmiş bir açıklama vardır. Yalnızca onlar devinim yaratır; hem de bir kere değil, sürekli her yerde.⁶⁶ Ne var ki Empedokles'teki büyük sorun, hiçbir amacı, hiçbir νοῦς'u bulunmadan çarpışan bu güçlerden *düzenli dünyanın* nasıl doğduğudur. Bu konuda şaşkınlık uyandıran bir fikir aklına gelir, ayakta kalamayan biçimsiz sayısız formun arasında ereğe ulaşmış, yaşayabilir birkaç form da doğar. Burada, var olanın erekselliği ereğe ulaşmanın varoluşuna indirgenir. Materyalist sistemler bu fikirden hiç

vazgeçmemiştir. Günümüzde Darwin'in teorisinde bunun tikel bir uygulanaşı vardır.⁶⁷

Bu durumda, sevgi erekselci bir yolla değil, yalnızca yeniden birleşerek, birleşme yoluyla devinir. Şeyleri kendi aralarında bir araya getirir: boğa bedenini insan başlarıyla, insanları boğa başlarıyla, aynı zamanda erkek varlıklarla kadın varlıkları ve mümkün olan bütün canavarları.⁶⁸ Organlar giderek ahenkli bir bütün oluşturur, onlara her zaman özdeşliğe azmetme yol gösterir.

Devinimin güçleri böyledir ama devindirilen Parmenides'in ὄντα'sıdır [varlıklar]: Oluşmamış, bozulamayan, değişmeyen. Fakat Anaksagoras *bütün* nitelikleri gerçek, dolayısıyla sonsuz kabul ederken Empedokles yalnızca *dört* hakikî gerçeklik, dört nitelik ve bunların karışımlarını bulur [fr. 6 DK]: yani toprak, ateş, su, hava. Ζεύς τ' ἀργῆς Ἥρη τε φρέσβιος ἡδ' Αἰδωνεύς Νῆστις Θ' [İsildayan Zeus, besleyen Hera, Aidoneus ve Nestis"].⁶⁹ Zeus ateş, Aidoneus hava, Sicilyalı bir tanrı olan Nestis sudur (*Il. T*, par. 1180 Eustath.), Nestis νάω'dan gelir: akmak, νῆσος: akan, πλωτή ἐπὶ νῆσῳ [yüzen adanın üzerinde] (κ 3). Νάξος. [Naksos] = Νήκιος [yüzen].⁷⁰ Böyle mitik nitelemelerin yanında şunlar da vardır: 1. πῦρ ἥλιος ἡλεκτωρ Ἡφαιστος [ateş, güneş, elektrik, Hephaistos]. 2. ἰθήρ οὐρανός [aither, gök]. 3. γῆ χθών αἶα [toprak, Kthonios, Gaia]. 4. ὕδωρ ὄμβρος πόντος θάλασσα [su, yağmur, deniz].⁷¹ Bu dört temel madde kendi içinde ne artabilen ne de azalabilen maddenin tamamını içerir. Fizik 2000 yıl boyunca bunları korumuştur. Bu temel malzemelerin kombinasyonu onların niteliklerini değiştirmez. <">Ancak karışım meydana gelir, çünkü bir cismin parçacıkları başka bir cismin parçacıklarını ayıran aralara nüfuz eder. Tam karışımlarından bile esasında parçacıklardan bir bileşim elde edilir. Tersinden düşünürsek: Bir cisim başka bir cisim doğurduğunda bu, birinin diğerine dönüşmesi değildir, daha çok, maddelerin eski kombinasyonlarından çıkmasıdır. İki cisim varlıklarına göre birbirinden ayrılıp yine de birbirini devindirirse bunun sebebi gözle görülemeyecek kadar küçük parçacıkların birinden ayrılıp diğer cismin gözeneklerine hafifçe sokulmasıdır. Bir cismin gözenekleri diğerinin parçacıklarına

ve seyyelanına ne kadar çok uyarsa onla karışmaya o kadar yatkındır. Empedokles'in öğrettiği gibi: Benzer olup <birbiriy-le> kolayca karışanlar dosttur, benzer benzerini arzular. Tam tersine, karışmayan düşmandır.<">⁷² Fakat gerçek devindirici ilke her zaman $\phi\lambda\iota\alpha$ ve $\nu\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$ 'tur, yani Dostluk ve Uyum-suzlukla şeylerin *formu* arasında zorunlu bir ilişki vardır [fr. 17 DK, dize 6-8]. Maddeler öyle karışmalı, öyle bir form almalıdır ki birbirlerine benzesin ve uysun, *sonra* araya $\phi\lambda\iota\alpha$ girsin. Fakat şeylere formunu veren aslında rastlantıdır, yani $\alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$ 'dir, akıllı bir şey değildir.⁷³ $\phi\lambda\iota\alpha$ da aptaldır, tek bir güç tanır, o da onu benzerine çekendir.⁷⁴ Bu durumda, Empedokles'e göre, bütün devinimler *mekanik olmayan* bir yolla meydana gelir ama yalnızca mekanik bir sonuca varırlar; materyalistlerin ve idealistlerin tuhaf görüş birliği. ⁷⁵ Burada Anaksagoras'ın etkisini kabul ediyoruz: Her şey yalnızca asli maddelerin karışımıdır ama bu maddeler artık sayısız değildir, yalnızca dört *homeomeridir*. Fakat sonra Anaksagoras *devinimin düalizmini* elemek için bir eğilim benimser: $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 'un eylemi olarak devinim ve mekanik çarpışma olarak devinim. Empedokles birbirinden tamamıyla farklı iki $\omicron\nu\tau\alpha$ 'nın birbirini hiç etkileyemediğini tamü tamına görmüştü. Bununla birlikte, harekete geçiren bu ilksel kuvvetin <eylemini> daha sonraki bütün devinimlerde kabul etmeyi başaramadı: devindirirmenin ilkeleri olarak her yerde yalnızca $\phi\lambda\iota\alpha$ ve $\nu\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$ 'u <görmeyi>. Sonuç şudur: Yalnızca $\phi\lambda\iota\alpha$ 'nın eyleme geçtiğini düşünelim, o zaman, kısa süreli genel bir devinimden sonra her şey yeniden sükunete döner. Yalnızca $\nu\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$ 'un eyleme geçtiğini düşünelim, o zaman, tam bir ayrışmadan sonra her şey yeniden sükunete döner. İki ilkenin her biri birbiriyle mücadele etmelidir. Empedokles burada, Herakleitos'un her şeyin babası diye yücelttiği $\pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ ile bir kesişme noktası bulur. Fakat bunların kuvvetlerinin eş zamanlı ve aynı oranda eyleme geçtiğini düşünelim, o zaman, yine hiçbir devinim meydana gelmez. Dolayısıyla, <bir kuvvetin diğerine> üstünlüğü periyodik olarak birbirini izlemelidir. $\sigma\varphi\alpha\iota\omicron\varsigma$ 'ta [küre] ilkin sükunet ve ahenk hüküm sürer [fr. 28-29 DK]. Sonra $\nu\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$ [fr. 30 DK] eyleme girer: Her şey birbirinden uzaklaşır: Sevginin sırası geldiğinde: Bir girdap meydana gelir, öğeler

bu girdabın tam ortasında birbirine karışarak doğal bireysel varlıkları doğurur. Nefret yavaş yavaş yerini bırakır, sevgi üstün gelir vb.⁷⁶ Fakat burada birçok şey net değildir: Benzerlik $\varphi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ 'nın sonucu mudur? Yoksa $\varphi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ benzerliğin *etkisi altında* mı ayakta kalır? O zaman, benzerlik nereden doğar? Açıkçası, Empedokles'te tamamıyla atomcu-materyalist bakış açısının tohumları vardır.⁷⁷ Bu, *ilineksel oluşumlar* teorisiyle, yani bazılarının ereğine ulaşip yaşayabildiği öğelerin bütün muhtemel ve rastgele kombinasyonlarıyla bağlantılıdır [fr. 57-62 DK]. Aslında Empedokles $\varphi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ 'nın ve $\nu\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ 'un güçlerinin neden kesinlikle ölçülemediğini hiç açıklamaz. *İkisinden hangisinin ne kadar güçlü olduğu* görmezden gelinir. Sonunda, Empedokles'in farklı temel kavramları birbirine uymaz. Şeylerin çokluğu $\nu\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ kadar $\varphi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ 'ya da atfedilir. Kötümserlik yeryüzünün *yalnızca* $\nu\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ 'un tiyatrosu olduğu fikrine tereddütsüz uygundur.⁷⁸ <Fakat> insanlığın cennet çağının temsili bu <fikre> uymaz, genelinde Empedokles'in kozmogonyasına da. Rastlantının hükmü kesinlikle belirsizdir. $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\sigma\omicron\alpha\acute{\iota}$ [seyelanlar] öğretisi boş bir uzam varsayar, oysa Empedokles Anaksagoras'la birlikte onun varoluşunu inkâr eder.⁷⁹ Buna karşın, onun büyüklüğü tam anlamıyla atomculuğu *hazırlamış* olmasından ibarettir; Empedokles, Anaksagoras'ı çok geride bırakmıştır. Geriye, tek bir sonuca varmak kalır: $\varphi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ 'nın ve $\nu\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ 'un bu gücünü şeylerin içinde bulunan güce atfetmek. Demokritos ağırlığı ve formu uygun bulmuştu. Aynı şekilde, $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\sigma\omicron\alpha\acute{\iota}$ bir kez keşfedildi mi, Demokritos'un yaptığı gibi boşluğun varoluşunu varsaymak gerekiyordu. Ereğine ulaşanın doğuşu hipotezi özellikle parlaktı. Empedokles atomculuğun bütün temel kavramlarını bulmuştur: Modern bilimlerimizde bizim de deneyimlediğimiz gibi, dikkatle izlenirse kendi sınırlarını aşan, antik dönem insanların *bilimsel* doğa kavrayışının temeli hipotezi. Böylece Anaksagoras'a karşı başlattığı mücadelesinde Empedokles kesinlikle galip çıkar.*

* Anaksagoras'a karşı.⁸⁰

Sonsuz parçaların var olduğu öne sürülebildiğinde neden sayısız $\omicron\nu\tau\alpha$? Bu durumda, hakiki niteliklerin sayısı azalır.

Empedokles aslında yalnızca bir noktada Anaksagoras'ı geçti ama onu yenemedi: Düalist devinimi saf dışı bırakmak için $\phi\iota\lambda\iota\alpha$ ve $\nu\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$ ilkeleriyle. Anaksagoras'ta $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 'un açıklanamayan eylemine doğru bir adım atılmıştır. Empedokles, böyle açıklanamayan ve anlaşılamayan eylemin bilimsel olmadığını öne sürmeye devam eder ama hiç de tatmin etmez. Bütün devinim anlaşılamayan güçlerin eylemine, eğilime ve tiksinnmeye indirgendiğinde bilim aslında büyüünün içinde kaybolur.⁸³ Fakat Empedokles bu *sınırların* içinde kalır, hemen her şeyde böyle bir sınır figürünü temsil eder.⁸⁴ Hekimle büyücü, şairle retorikçi, tanrıyla insan, bilim adamıyla sanatçı, siyasetçiyle kâhin, Pythagoras'la Demokritos arasında gidip gelir. Bütün antik dönem felsefesinin en renkli kişiliğidir. Mit, tragedya ve orgiazm çağı onunla biter ama aynı zamanda onun demokratik siyasetçi, hatip, aydın düşünceli, kinayeci, bilim adamı özelliklerinin altında yeni Yunanistan ortaya çıkar. Onda iki dönem birbiriyle mücadele eder: Empedokles tepeden tırnağa mücadelecidir.⁸⁵

Yalnızca devinim önemliyse neden yalnızca irade değil, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$?⁸¹

Bütün varlıklarda zorunlu güç yoksa devinim nasıl olur?

Ereklği açıklamak için amaçlar gerekmez, demek ki $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ gerekmiyor. Yalnızca yaşayabilir olan.

Organizmayı açıklamak için devinim yetmez. Anaksagoras $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 'a başvurur. Her şeyi tek bir tarzda açıklamak daha iyi.

Yaşam hiç de ezeli değil; bazı atomlar bir araya geldiğinde yaşam meydana gelir. Yeni yaşam niteliği kimyasının ortaya çıkışı.

Empedokles bütün canlı varlıkların özdeşliği sonucuna nasıl varır? Bu, çok nadir üretilen bir niteliktir.

Empedokles için en kutsalı ilksel karışım durumu, Anaksagoras için kaos.⁸²

Empedokles'te dönemsellik: $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ayrılmayı bitirdiği zaman, Anaksagoras için, ne üretilir?

Yaşam yalnızca *forma*, atomların gruplaşmasında vardır.

Sophokles, kavgacı bireyin ıstıraplarının şairi. *Philoktetes*, sürgün şarkısı.

Notlar

¹ Diodoros'a göre, yenen kız değil, Ekhnaitos'tu. Nietzsche bu kronolojik ve biyografik bilgileri DL, VIII, 51-53 ve Suidas'ın Empedokles maddesinden alır. Yine de hiçbir kaynak net ve kesin değildir; bilgiler daha çok, karmaşıktır ve Nietzsche bunları tamamıyla kişisel ve tahmine dayalı olarak yeniden kurgular. Empedokles'in Meton'un veya Ekhnaitos'un oğlu ve dedesinin adının da Empedokles olduğu sonucuna az çok varılır. Kallikratides adında bir kardeşi, Ekhnaitos adında bir oğlu vardı. Empedokles'in kendisinin mi yoksa adaşı dedesinin mi 71. Olimpiyatta at yarışını kazandığı net olarak bilinmez. Bu Empedokles'in oğlu (filozofumuzun babası veya oğlu) aynı olimpiyatta güreş veya koşu karşılaşmasını kazanmıştı.

² DL, VIII, 58 henüz genç olan Empedokles'in tragedya yazdığını, bazı tanıklara göre bunları başkalarının yazdıklarını destekler. Suidas, Empedokles maddesi, bu tragedyaların adedinin 24 olduğunu, bunları filozofun kızlarından birinin oğlu Empedokles'in yazdığını destekler.

³ FP 23[22] 1872-1873'teki plan, Nietzsche burada Empedokles hakkında şunları yazar: "Bütün dünyayı sevmek ve kucaklamak! İrade! Empedokles. Sevgi. Retorikçi. Devlet, Pan-helenizm. Rekabetçilik."

⁴ Atların yetiştirilmesini karşı. DL, VIII, 51. Olimpiyatlarda bu zaferleri kazanan aile üyeleri konusunda tanıklıklar çok net değildir.

⁵ DL, VIII, 74, Apollodoros, fr. 32b Jacoby'den alıntı yapar.

⁶ Nietzsche Zeller, PG, s. 605, nottan alıntı yapar. Karşı. DL, VIII, 52, Apollodoros, fr. 32a Jacoby'den alıntı yapar.

⁷ Aristoteles, fr. 71 Rose'dan aktaran DL, VIII, 52. Aynı bilgiler Zeller, PG, s. 604 vd., not 1'de de vardır.

⁸ DL, VIII, 74'teki tanıklığa göre de 444-441 civarında.

⁹ Karşı. Zeller, PG, s. 605, not.

¹⁰ DL, VIII, 73, Empedokles'in yaşam tarzını ve tutumunu anlatarak, önce Arelateli Favorinus'tan alıntı yapar (karşı. Favorinus, fr. 3 Müller = 19 Mensching = 50 Barigazzi), sonra hemen Kysikoslu Neanthes'e göndermede bulunur. Hemen ardından gelen öldüğü yaşla ilgili bilgi iki kaynaktan birindendir ve çok büyük ihtimalle, Nietzsche'nin söylediği gibi, ikincisindendir.

¹¹ Eusebios, *Chronica* ol. 81, 1.

¹² Synkhellos, *Chronica* (ed. Mosshammer, Leipzig 1984), s. 304, 19; 305, 20 (= 482; 484 ed. Dindorf).

¹³ Simplikios, *Phys.* 25, 19 (Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 3'ten alıntı yapar; *Doxogr.* 477).

¹⁴ Nietzsche çok küçük boyutta basılan metnin üzerini çizmiştir. Başka bir bakış açısından yola çıkıp başka sonuçlar elde ederek Empedokles'in kronolojisini tartışır. Meselenin karmaşıklığı boyutunun nereye vardığının ve çeşitli antik kaynakların arasındaki uyumsuzluğun iki kronolojik hesabı tamamıyla varsayıma dayansa da mümkün kıldığının kanıtlarının bulunması dikkate değerdir.

¹⁵ Apollodoros (DL, VIII, 52'deki fr. 32a Jacoby) Empedokles'in Syrakusai-Atina savaşına katılamadığını, çünkü o dönemde çoktan ölmüş veya her halükârda çok yaşlanmış olması gerektiğini söyler. Bu savaş 415'te başlamıştı. Nietzsche παντελῶς ὑπεργεγηρακῶς [çok yaşlı] ifadesinin 90 yaşına tekabül edebileceğini öne sürer. Bu durumda, Empedokles 505 civarında doğmuştu. Aristoteles'in ona biçtiği 60 yıllık ömür bu tarihe eklenirse (fr. 71 Rose, DL, VIII, 52) ölüm tarihi olarak 445 civarı elde edilir. Sonraki satırlarda Nietzsche Empedokles'in kronolojisini yeniden kurgulamayı dener, Aristoteles'in verdiği bilgiyle (60 yıllık ömür) başka muhtemel doğum tarihlerini (490, 495) ve 415'te çok yaşlı veya belki de çoktan ölmüş ölebildiğine dair Apollodoros'un verdiği bilgiyi uzlaştırmaya çalışır. Empedokles'in (muhtemelen daha eski ve Nietzsche'nin üzerini çizdiği) kronolojisinin kısmen farklı bir yeniden kurgusu FP 23[26] 1872-1873'tedir.

¹⁶ Karş. DL, II, 7.

¹⁷ Empedokles 72. Olimpiyatta (495 civarı) doğduysa 435'te 60 yaşında ölmüştür, 415'te henüz sağsa 80 yaşındadır (Apollodoros'un dediği gibi "çok yaşlı"). Zirve dönemine 84. Olimpiyatta (446) 48 yaşında gelmiştir (DL, VIII, 74).

¹⁸ Nietzsche yeniden kurgulamasında, Empedokles'te görüldüğü gibi, bir filozofun zirve dönemini 48 yaşına yerleştirmek acaba yanlış mı, diye sorar. Yine de hipotezinin doğruluğunu görür: DL, II, 2'ye göre, Anaksimandros zirve dönemine tam 48 yaşında gelmişti. Aristoteles (*Ret.* II, 14) entelektüel zirve döneminin ve olgunluğun 49 yaşına kadar gidebildiğini gözlemler. Nietzsche Empedokles'in kronoloji meselesini FP 23[26] 1872-1873'te de tartışır.

¹⁹ Apollodoros, fr. 31 Jacoby (DL, II, 7) Anaksagoras'ın doğumunu 70. Olimpiyatın 1. yılına, demek ki M.Ö. 500 civarına, yani Empedokles'ten 25 yıl öncesine yerleştirir.

²⁰ Aristoteles, *Metaf.* I, 3, 984a11: Aristoteles Anaksagoras'ın Empedokles'ten yaş bakımından önce ama iş bakımından sonra olduğunu (Nietzsche'ye göre: çok olgun) söyler.

²¹ DL, VIII, 55 Theophrastos *Phys. Opin.* fr. 3 (*Doxogr.* 477)'den alıntı yapar.

²² İzmirli Hermippos, fr. 27 Müller.

²³ Karş. PHG, 4, 315, 3-4.

²⁴ *Orationes Atticae* II, 156b6 (ed. Baiter-Sauppe).

²⁵ Karş. Simplikios, *Phys.* 25, 19 Theophrastos, *Phys. Opin.*, fr. 3 (*Doxogr.* 477)'den alıntı yapar.

²⁶ Karş. Athenaios, I, 5e; XIV, 620d.

²⁷ PG, not 5, s. 658-659'da Zeller Empedokles'in etten kemikten değil, resmedilmiş hayvanlar "kurban ettiğini" öne sürer.

²⁸ Fr. 112 DK'nın eksik alıntısı.

²⁹ Karş. Empedokles, fr. 113: "İsrar etmek neden? Birçok yolla yok olacak ölümlüleri aşabilmek kahramanlıkmiş gibi!"

³⁰ Karş. Empedokles, fr. 136-137 DK.

³¹ Başkalarının yanı sıra, Aristoteles, *Ret.* I, 13, 1373b5 vd.'da da belirtilen fr. 135 DK.

³² Herder ve Goethe'nin arkadaşı, *Physiognomonie* (1775-1778) eserinin ünlü yazarı, İsviçreli teolog Johann Kaspar Lavater (1741-1801).

³³ Nietzsche Jacob Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frommigkeit. Mit Bemerkungen zu Porphyrios Schrift über Enthaltsamkeit*, Berlin 1866'da geçen Theophrastos'un duygusal yakınlık üzerine yazdığı yazısından alıntı yapar. Nietzsche'nin alıntı yaptığı özgün Yunanca pasaj ve çevirisi s. 80'dedir.

³⁴ "Bütün canlı varlıklara sevecenlik." FP 19[18] 1872-1873'teki planda Empedokles'in belirgin özelliği budur.

³⁵ Karş. Empedokles, fr. 115 DK.

³⁶ Salamis'in Perslere Himera'nın Kartacalılara karşı zafer kazandıkları 480'de başlayan, Kartacalıların yine Himera'dan öd aldıkları 413'e kadar süren dönem.

³⁷ Aelianus, *Varia Hist.* XII, 29, bu anekdotu Platon'a atfeder.

³⁸ Nietzsche önce Aiskhylos yerine "Empedokles" yazmış, sonra silmiştir.

³⁹ Bu anekdot DL, VIII, 64'te anlatılır, sofranın başının, herkese içmesi yoksa başlarından aşağı şarap dökülmesi emrini kuşkusuz tiranlığın başladığını işaret etmek için verdiğini açıklar.

⁴⁰ Timon, fr. 42 Diels'ten alıntı yapan DL, VIII, 67.

⁴¹ Karş. Platon, *Gorg.* 462b; 448c; Aristoteles, *Metaf.* I, 1, 981a4-5; Stobaios, *Flor.* III, 88.

⁴² DL, VIII, 66; Empedokles, fr. 112 DK.

⁴³ Karş. DL, VIII, 67; 70; 73.

⁴⁴ DL, VIII, 70. Aynı şekilde Nietzsche de *Yunanların Kutsal Töreni* derslerinde Empedokles'in kanalizasyon sistemlerinin yaratıcısı olduğunu hatırlatır, bunlar salgın hastalıkların yayılmasına karşı bilimsel devalardır ve Ortaçağın dinsel ritüellerine karşıdır, belli ki mitik düşüncenin uyuşukluğuna bir çaredir (karş. GOA, XIX, s. 6).

⁴⁵ Karsten, *Philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae*, c. II: *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae*, Amsterdam 1838.

⁴⁶ Ayrıca karş. *Timaios*, fr. 2 Jacoby. Pasaj bozulmuştur: M. Gigante'nin *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Roma-Bari: Laterza 1976, not 180, s. 552'deki tahmini elimizdedir, "ὑστερον μέντοι τοῦ Ἀκράγαντος <στασιάσαντος> ἀντέστησαν αὐτοῦ τῇ καθόδῳ οἱ τῶν ἐχθρῶν ἀπόγονοι" [Daha sonra, Agrigento, <iç savaşta ona yaptıklarından> pişman olunca, düşmanlarının çocukları onun dönmesine karşı çıktılar vb.]

⁴⁷ Nietzsche bu pasajla ilgili çeşitli tahminleri sırayla gözden geçirir (karş. önceki not): οἰκτιζομένου [çile çekmeyi hak ettiğini düşündü]; οἰκίζοντος [<Agrigento> koloni kurarken].

⁴⁸ DL, VIII, 71-72 *Timaios* fr. 6 Jacoby'den alıntı yapar: "Timaios onun nasıl öldüğü karanlıktır, der. Herakleides'in anlattıklarına karşı çıkar [Pontoslu Herakleides, fr. 83 Wehrli'den alıntı yapan DL, VIII, 68'e göre, Herakleides Empedokles'in, aralarında Pausanias'ın da bulunduğu başka iki arkadaşıyla Peisianakes adında birinin tarlasında kurban kestikten sonra Agrigento'da öldüğünü, kurban kestikten sonra hepsi uyurken Empedokles'in gözden kaybolduğunu ve gökten bir sesin onu çağırdığını anlatıyordu]: Peisianakes Syrakusalıydı ve Akragas'ta toprağı yoktu, ayrıca [...] Pausanias dostunun bir heykelini diker, ona tanrı gibi bir heykel ve küçük bir tapınak yapardı; çünkü zengin bir adamdı. 'O yakınlarda bulunduğu halde hiç anmadığı bir kratere nasıl atladı?' diyor Timaios. Demek ki Peloponnesos'ta ölmüştü. Mezarının bulunmaması da şaşırtıcı değildir; çünkü daha birçok kişinin mezarı bulunmamıştır. Timaios bunları söyledikten sonra şöyle ekliyor: 'Ama Herakleides zaten her zaman böyle saçmalıklar anlatan biridir: Aydan bir adam düştüğünü söyleyen de odur' [Pontoslu Herakleides, fr. 84 ve 115 Wehrli]."

⁴⁹ Karsten, dize 384-386'ya tekabül eden fr. 146 DK.

⁵⁰ Karsten, dize 387-388'e tekabül eden fr. 147 DK. "Kendileri yok edilmez olan ölümsüzler, insanların çektikleri acıları bilmeden, diğerlerinin arasında oturup yemek yerler."

⁵¹ DL, VIII, 71-72.

⁵² Karş. Neanthes, fr. 22 Müller = 28 Jacoby.

⁵³ Empedokles'in kötümserliğini karş. yk. s. 90, n. 6'da belirtilen

pasaj. Schopenhauer ile Empedokles arasındaki (burada örtük) benzerlik için bkz. WB, 4. paragrafın başı.

⁵⁴ Karş. FP 6[38] 1875: "Sosyal reformları gizli gizli düşünen demokratik Empedokles."

⁵⁵ Haklı olarak Nietzsche Empedokles'in geri dönmesini engelleyen nedenin (karş. DL, VIII, 67) bu dönemde bütün güney İtalya'da yasaklanan ve zulmedilen Pythagorasçı topluluklarla felsefi ve siyasi gerçek yakınlığıyla az çok bağlantısız olmadığını düşünür (DL, VIII, 55-56, Empedokles'le Pythagorasçılar arasındaki az çok doğrudan bağlantıyı hatırlatır; Agrigentoluyu onların öğrencilerinden biri ve Pythagoras'ın taklitçisi haline getirir).

⁵⁶ Neanthes, fr. 20 Müller = 26 Jacoby'yi aktaran DL, VIII, 55.

⁵⁷ Karş. FP 23[34] 1872-1873: "Doğa bilimlerinin diline aktarılan Pythagorasçı-Orpheusçu öğreti: Empedokles iki ifade tarzına da bilinçli olarak hakimdir; onu retorikçi yapan budur."

⁵⁸ Fr. 115 DK, dize. 4, Karsten, dize 3'e tekabül eder.

⁵⁹ Aslında Cicero, *Acad. pr.* II, 14 ve Plütarkhos, *De genio Socr.* 580c (VIII, s. 292 ed. Reische'ye tekabül eder).

⁶⁰ Karş. örneğin fr. 17-20, 27, 73 ve 75. Nietzsche PG, s. 632, not 1'i yeniden ele alır.

⁶¹ Canlı her şeyin birliği cinsel sevgiyle kozmogonya teorileri arasındaki bağlantıyı karşı. FP 23[34] 1872-1873: "Cinsel sevginin simgesi. Burada Platoncu hikayedeki gibi [karş. *Şölen*, 189d-193d] bir olmanın nostaljisi yahut çok büyük bir birliğin bir zamanlar var olduğu belirir. Bu birlik gerçekleşseydi daha büyük bir birliğin özlemini çekecekti. Yaşayan her şeyin birliği kanısı eskiden de olağanüstü canlı bir varlığın bulunduğu, bizim onun bir parçası olduğumuzun teminatını verir: Kuşkusuz bu, Sphairos'tur. En mutlu tanrısal varlık. Her şey sadece sevgiye bağlıdır, dolayısıyla ereğini mükemmel benimser. Nefret bu tanrısal varlığı parçalayarak bölmüş, öğelerine ayırmış, böylece öldürmüş, yaşamdan yoksun bırakmıştır. Bireysel yaşam bahşedilmiş hiçbir varlık girdaptan doğmaz. Sonunda her şey ayrılır, bizim dönemimiz başlar (Anaksagoras'ın ilkel karışımının karşısına ilkel ikilik koyar). Kör haliyle sevgi büyük bir hızla öğeleri yine birbirine çarpar, onları yaşama döndürmeye çalışır. Belirli yerlerde bunu başarır. Devam edip gider bu. Canlı varlıklar kendi yurtlarını ve asli durumlarını bulabilecekleri daha yüksek birliklerin peşinden gitmeleri gerektiğini şaşkınlıkla algırlar. Eros. Can almak korkunç bir suçtur, zira yeniden ilkel ikilik durumuna düşülür. Bir gün her şey tek bir yeni yaşam, çok mutlu bir durum oluşturacak." Empedokles'teki sevgiyle Wagner'deki sevgi arasındaki bağlantıyı karşı. yk. s. 22'te alıntılanan FP 11[5] 1875. FP 5[36] ve

5[166] 1875'te antik dönemin anlamlı öğelerinden birini meydana getiren cinsel sevgi kavrayışını Empedokles'in saflıkla benimsediğini söyler. MA'nın 141. aforizmasının değişik biçiminde (KGW IV, 4, s. 191 vd.), münzevide ve azizde cinselliğin tersine kullanılması Empedokles'in kavrayışıyla ilişkilendirilir: "Bu bakımdan insanlık Yunanların masum kavrayışına geri dönmelidir, en karanlık filozof Empedokles bu topraktaki en harika, en mutlu, en vaat dolu fenomeni Aphrodite'de görür –birbirinden haz alan iki varlık–, hem de Schopenhauer'in bu şeylerle birlikte tasavvur ettiği manastırdaki dehşeti, yarı-şehveti hiç göstermeksizin." Aforizmanın metninde, bütün kötümser dinlerde üreme ediminin kendi içinde kötü olduğu hatırlatıldıktan sonra bütün kötümserlerin bu tarzda bakmadıkları göz önünde tutulur: "Örneğin Empedokles erotik şeylerde suçlu, şeytani, utanılacak bir şey bulunabildiğini görmezden gelir: Lanetlenmenin büyük çayırında tam tersine kurtuluş ve umudun tek figürünü, Aphrodite'yi görür; Uyumsuzluğun sonsuza kadar hüküm sürmeyeceğinin, bir gün esasını daha merhametli bir daimona geri vereceğinin garantörüdür o."

⁶² Yukarda anılan *Einheit alles Lebenden*'den (bütün canlıların birliği) hareketle bir kelime oyunu: *Einheit alles Liebenden*.

⁶³ Fr. 133-134 DK. Ammonios, *de interpret.* 249, 1'de.

⁶⁴ Fr. 23 (dize 7) ve 115 (dize 5) DK.

⁶⁵ Bilimsel açıklamadaki tasarruf ilkesine göre Platon-öncesi felsefenin gelişimi, bu derslerin tamamının temel özelliklerinden biridir. Nietzsche'ye göre, Empedokles felsefesinin önemi, devinimin kaynağının açıklamasında Anaksagoras'ın düalizmini geride bırakmak ve böylece Demokritos'un atomculuğunun yolunu hazırlamaktan ibarettir. 12. Bölümün notlarında ders metinlerinin bir müsveddesinden alıntı yapmıştık, burada bu ilke çok net açıklanır (bkz. FP 23[30] 1872, yk. bkz. s. 263, not 30). Anaksagoras, Empedokles, Demokritos arasındaki bağlantı için yk. bkz. s. 300. Empedokles'in *φιλία καὶ νεῖκος*'unun *şehvet ve şehvetsiz* tarzında tanımlanmasında Friedrich Zöllner'in etkisi için yk. bkz. s. 24. Sonra Schopenhauer, Eduard von Hartmann ve bizzat Empedokles'in aksine, Nietzsche hazzın ve tiksinden psikik fenomenlerinin doğrudan olgular olmadığını, hiçbirinin tikel bir ontolojik değer taşımadığını vurgular. Karş. FP 23[186] 1876-1877: "*Sevgi ve nefret* ilk güçler değildir. *Nefretin* gerisinde korku, *sevginin* gerisinde ihtiyaç vardır. Korku ve ihtiyacın gerisinde deneyim (yargı ve bellek) vardır. Anlaşılan, akıl duyardan daha eskidir." Bu konuya ayrılmış çok sayıda fragmanın arasında bkz. örneğin FP 11[301] 1881, 11[334] 1881, 11[61] 1887-1888, 22[17] 1888 ve JGB 225.

⁶⁶ Bkz. FP 26[1] 1873 planında Empedokles'in belirtilen özellikleri: "Empedokles. Çekme, itme. Yakınlık. *Actio in distans*. Dört öge. Elektriklenmenin iki tarzı, s. 340 Kopp. Sevgi ve nefret -devininin nedeni olarak duyum. Boerhave, s. 310 Kopp." Nietzsche Hermann Kopp, *Geschichte der Chemie*, Braunschweig 1844'e gönderme yapar. 340. sayfadaki pasaj Berzelius'un elektro-kimyasal teorilerini ele alır; Kopp. s. 310'da Boerhave için şöyle yazar: "Farklı cisimlerin birleşme eğilimini, *amor* veya *amicitia* olarak tanımladığı kendine özgü ve özgül bir güce atfeder."

⁶⁷ Dönemin felsefe kültüründe çok kabul gören Empedokles'le Darwin arasındaki bağlantıyı (karş. yk. s. 23) Lange, *Materyalizmin Tarihi*'nde de ele alır. "Aslında [Darwinci evrimcilik], deneysel araştırmalarla son on yılda gün ışığına çıkan sonsuz malzemenin doğruladığı üzere, Empedokles'in çok karalanan dünya görüşünün bir parçası haline geldi" (Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1866, s. 404). Nietzsche bu malzemeleri 1867-1868 tarihli notlarında zaten kullanmıştır: "Empedokles'in kavrayışı [...] Demokritos'un ortaya attığı hipoteze göre, rastlantı eseri birçok doğal formun arasında bazı ayakta kalabilmiştir ve korunmaktadır [...] Bu kavrayış Darwin'in teorisine tekabül eder. *Materyalizmin Tarihi*, s. 404" (BAW, 4, s. 53-54).

⁶⁸ Fr. 61 DK. Fakat ayrıca karş. fr. 57-60 ve 62 DK.

⁶⁹ Empedokles, fr. 6 DK, dize 2-3. Tanrıça Nestis'in adı fr. 96 DK, dize 2'de de geçer.

⁷⁰ *İlyada*'nın XIX. kitabının 207. dizesini yorumlayan Eustathios, 1180, 15, Sicilya tanrıçası Nestis'e hızlı bir gönderme yapar. Νάω, tam anlamıyla "ada", etimolojik olarak νήχω'dan [yüzme] gelir. Πλωτή ἐπὶ νῆσῳ Nietzsche'nin belirttiği gibi, *Odysseia*, X. Kitap, 3. dizeden alıntıdır. Nietzsche νήχω'dan [yüzme] Νήκιος kelimesini türetir (sözlüklerde yoktur, anlaşılan, antik edebiyatta da görülmez), bunu νήκτις, νήκτος [yüzücü, yüzen] kelimesiyle ilişkilendirmek ister. Bu tamamıyla suyu ve denizi simgeleyen tanrıça Nestis'in adıyla bu kökün yakınlığını göstermek içindir.

⁷¹ Fragmanlarda hava, su, toprak ve ateşin böyle farklı adlandırılması konusunda bkz. *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Milano: Mondadori 1975.

⁷² Nietzsche'nin Zeller, PG, s. 617-619'dan aldığı bu açıklama Empedokles'in elimizdeki fragmanlarından yeniden kurgulayabildiğimiz kavrayışlarını özetler, kesinleştirir. Bir şey ne oluşur ne de bozulur, yalnızca karışım ve ayrılık vardır, insanlar bunlara yanlış biçimde doğum ve ölüm derler (fr. 8-10 DK): Aslında boşluk yoktur,

var olana hiçbir şey eklenemez veya ondan hiçbir şey çıkarılamaz, hiçbir şey yaratılamaz veya yok olamaz (fr. 11-14 DK). Her varlık, şeyleri meydana getiren bir akıntıda birleşen çok sayıda çeşitli öğeden meydana gelir; akıntının kabarması indiğinde ise o şeyler ayrışır. Parçacıkların akıntıları karışma ve ayrışma gibi süreklidir: Böylece tek bir şeyden birçok şey, birçok şeyden de tek bir şey, oluş ve dönüşümü hiç kesmeden, sırayla ortaya çıkar (fr. 17 DK). Benzerleri çekime, benzemeyenleri karşıtlığa zorlayan Dostluk ve Çatışma, karışma ve ayrışmayı düzenler (fr. 22 DK). Temel parçaların akıntısı, genişlik durumuna göre kanallardan ve gözeneklerden geçer, tıpkı ışığın gözden geçmesi (fr. 84 DK) veya Empedokles'in bütün bedene yayıldığını tasavvur ettiği solunum gibi (fr. 100 DK).

⁷³ Karş. fr. 17 DK, dize 1-2: "İki şey kast ediyorum: Kimi zaman bir, çoğuldan tek varlık oluncaya kadar yükselir, kimi zaman da yeniden bölünür ve tekten çoğul meydana gelir", fr. 26 DK, dize 1-2: "Akıntının döngüsünde [öğeler] rol sırasıyla üstün gelirler, kaderlerine göre birbirlerinin içinde kaybolur ve yükselirler." Ancak Sevgi ve Uyumsuzluk döngüye müdahale ettikten sonradır bu (karş. fr. 17 ve 26 DK, dize 6-8 ve 4-6).

⁷⁴ Benzerlerin karışmasının itici gücü olarak Dostluğun rolünü karş. fr. 17 DK, dize 7; 20 DK, dize 2; 21 DK, dize 7-8.

⁷⁵ FP 3[94] 1869'da Herakleitos, Pythagoras, Platon kadar "büyük idealistler" arasına Empedokles de eklenir.

⁷⁶ Karş. fr. 35 DK. Girdap öğretisi için ayrıca bkz. FP 23[33] (aş. not 80, 4. madde) ve 23[32] 1872: "Anaksagoras'ta dairesel devinimin devamlılığının imkânsızlığı yargısına vardı, aksine, girdap vardı, yani düzenli devinimin tam tersi."

⁷⁷ Karş.: "Atomları bir araya toplayan ve kütleye dayanıklılık veren güçlere Empedokles 'sevgi' der. Bu moleküler bir güç, cisimleri oluşturan bir güçtür" (FP 23[32] 1872).

⁷⁸ Her şeyin ortaya çıkışı (ve aynı şekilde bozuluşu) Dostluk ve Uyuşmazlığın zıt ve döngüsel eylemine bağlıdır; Nietzsche'nin daha yukarıda açıkladığı gibi, şayet biri veya öbürü eksik olsaydı her şey devinimsizliğe ve suskunluğa girerdi, ne karışma ne ayrılma mümkün olurdu.

⁷⁹ Boşluğun inkarını karş. fr. 13-14 DK.

⁸⁰ Bu kısım elyazmasında burada değildir, Empedokles dersinin başındadır, Goethe'den kimi zaman farklı bir mürekkeple yazılan alıntılarla aynı sayfada. İçeriği nedeniyle buraya alma özgürlüğü tanıyoruz kendimize.

FP 23[33] 1872'de Empedokles'le Anaksagoras arasındaki çeşitli noktalardan kısmen farklı bir liste bulunur:

“Anaksagoras’a karşı.

1) Kaos zaten bir devinimi varsayar.

2) Toptan ayrılmayı hiçbir şey engellemiyordu.

3) Bedenlerimiz toz kümeleri olacaktı. Bütün bedenlerde karşı-devinim olmayacaksa devinim nasıl olacaktı?

4) Uzun vadede düzgün bir dairesel devinim imkânsızdır, yalnızca girdap vardır. veĩkoç’un etkisi olarak böyle bir girdabın var olduğunu kendine itiraf eder. Bir şey uzaktan diğerinin üzerinde nasıl eylemde bulunur, yeryüzünün üzerinde güneş? Her şey girdabın içine çekilseydi bu imkânsız olurdu. ἀπορροαί. Öyleyse şeylerin yapısında en azından iki itici güç bulunmalıdır.

5) Neden sonsuz ὄντα? Deneyimin sınırını aşma. Anaksagoras kimyasal atomlardan söz ediyordu. Empedokles dört tür kimyasal atom hipotezini ortaya attı. Yığılma durumlarını esas kabul etti, bağ kuran ısı. Çekme ve itmeyle yığılma durumları; dört biçimde madde.

6) Dönemsellik zorunludur.

7) Empedokles canlı varlıklar konusunda aynı ilkeye göre hareket etmeyi daha fazla ister. Burada erekselliği de inkâr eder. En büyük hareketi. Anaksagoras’ta düalizm.”

⁸¹ FP 23[22] 1872’de Empedokles’i tanımlamak için kullanılan kavramlardan biri tamı tamına *Wille*, Schopenhauerci anlamda iradedir.

⁸² Karş. Empedokles, fr. 115 DK ve Anaksagoras, fr. 1 DK. Karş. FP 23[31] 1872: “İlksel durum kavrayışı bundan böyle değişir: Bu *en kutlu* durumdur. Anaksagoras’ta mimari düzenlemeden önce, yörede biriken taşlar gibi kaostu bu.”

⁸³ Karş. FP 21[9] 1872’nin planı, burada Empedokles’i tanımlamak için Nietzsche “Bütün sonuçlar büyüülü” ifadesini kullanır, ayrıca karş. FP 23[8] 1873.

⁸⁴ Bilimle büyü arasında *Grenzfigur*, sınır figürü olarak Empedokles için bkz. s. 31.

⁸⁵ Empedokles’in mücadeleci yapısı için bkz. FP 16[17] 1871-1872, 21[5] 1872, 23[22] ve 23[34] 1872-1873. Ayrıca bkz. Nietzsche’nin FP 6[50] 1875’te verdiği sentetik tanımlama: “*Empedokles*: Pan-helenik reformcu; bilimin üzerinde temellenen Pythagorasçı yaşam. Yeni mitoloji. İki dürtünün, sevginin ve nefretin akıl dışılığına nüfuz etme. Sevgi, demokrasi, ortak mülkiyet. Tragedyayla karşılaştırma.”

§ 14

Leukippos ve Demokritos

Leukippos hakkında hiçbir şey bilinmez (Epiküros ve Hermarkhos onun yaşadığını yalanlar, karş. DL, X, 13).¹ Abdera veya Miletos asıllı olmalıdır.² Aristoteles (*Metaf.* I, 4)³ Demokritos'a Leukippos'un $\epsilon\tau\alpha\iota\omicron\varsigma$ 'u [yoldaşı] der, gayet genel bir terim. Demokritos da Abderalı veya Miletoslu olmalıdır [DL, IX, 34]. Görünen o ki, tanınmayanı değerlendirmek tanınanın üzerinde temellendirilmişti. Demokritos'a Elealı dendiğinden (Simplikios, *Phys.* 7a'da Theophrastos, Parmenides için onun hocası der)⁴ Atomcularla Elealıların arasındaki ilişki kuşku götürmez, ancak hocanın öğrenciyle ilişkisi bulunduğunu öne sürmek zorunlu değildir. Aristoteles (*de Melisso*, c. 6) şunu yazar: $\epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \lambda\epsilon\nu\kappa\iota\pi\pi\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\iota\varsigma$ [Leukippos'a ait olduğu söylenen akıl yürütmelerde].⁵ Açıkçası, Thales konusunda varsaydığımız gibi, bununla gerçekte incelemelerinin kısa bir dökümü kast edilir, gerçek bir yazı değil.⁶ Diogenes Laertios'a göre (IX, 46) Theophrastos, $\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma\ \delta\iota\acute{\alpha}\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ 'u [*Büyük Kozmoloji*] Leukippos'a atfeder.⁷ Aristoteles'in Leukippos'tan aktardığı pasajların onu Demokritos'tan net bir şekilde ayırdığını öğrenmek için henüz hiçbir araştırma yapılmamıştır. Bir pasaja dayanarak, onların bütün yargılarının aynılığını olumlar ama $\pi\epsilon\rho\iota\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (*Oluş ve Bozulur*) I, 8'de yazan bu değildir: $\omicron\delta\omega\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \acute{\epsilon}\nu\iota\ \delta\iota\omega\rho\iota\kappa\alpha\varsigma\ \lambda\epsilon\upsilon\kappa\iota\pi\pi\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \Delta\eta\mu\omicron\kappa\rho\iota\tau\omicron\varsigma$ "<Leukippos ve Demokritos> bütün fenomenleri aynı ilkelerden yola çıkarak kesinlikle bilimsel açıklamışlardır."⁸ Sonra örneğin DL, IX, 30'da Leukippos'un öğretisiyle ilgili bilgilerin nereden geldiği sorulmalıdır.⁹ Theophrastos'un $\tau\eta\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\ \iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\alpha$ [Fi-

zik *Araştırması*] adlı eseri kaynaksa, burada μέγας διακόσμος'un [*Büyük Kozmoloji*] bir özeti verilmiş olmalı, ki biz de bu hipoteze önem vermeliyiz.¹⁰

Abderalı veya Miletoslu Demokritos (muhtemelen bu, ailesinin bu kentten geldiği anlamındadır). Babası Ἡγησίστρατος Δαμασίππος {iki Δάμασος'la da bağlantılı} Ἀθηνόκριτος [Hegesistratos ya da Damasippos ya da Athenokritos, DL, IX, 34]. İsminden emin değiliz. Kronolojiyi belirlediğimizde babasının adını da teşhis edebiliriz, çünkü dedeyle torunun karışma ihtimali var. Demokritos'un 80. Olimpiyat döneminde, yani Anaksagoras'tan 40 yıl sonra doğduğunu olumlayan Apollodoros'un izinden gitmeye yöneliyoruz. Bu tarih Demokritos'un μικρὸς οἰακόσμος'ta [*Küçük Kozmoloji*] (DL, IX, 41) söylediklerinin yardımıyla belirlenir: γέγονε δὲ τοῖς χρόνοις, ὡς αὐτός φησιν ἐν τῷ Μικρῷ διακόσμῳ, νέος κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν, ἔτεσιν αὐτοῦ νεώτερος τετταράκοντα. συντετάχθαι δὲ φησι τὸν Μικρὸν διακόσμον ἔτεσιν ὕστερον τῆς Ἰλίου ἀλώσεως τριάκοντα καὶ ἑπτακοσίους [Kronoloji açısından, kendisinin de *Küçük Kozmoloji* adlı eserinde söylediği gibi, Anaksagoras'ın yaşlılığında daha gençti, ondan 40 yaş küçüktü.¹¹ *Küçük Kozmoloji* adlı eserinin Troya'nın düşmesinden 730 yıl sonra yazıldığını söyler].¹² 440'ta Demokritos 20 yaşındayken Anaksagoras'ın 60 yaşında bulunduğunu düşünüyoruz. Empedokles muhtemelen sonraki 10 yıl içinde öldüyse Demokritos mutlaka ondan ders almış olmalıdır, aksi değil, çünkü Demokritos zamanının bütün büyük düşünürlerini ziyaret ettiğine, onlara sık gittiğine bizzat tanıklık eder. İskenderiyeli Klemes, *Strom.* 1, par. 357 Potter {s. 121 Syll.}: ἐγὼ δὲ τῶν κατ' ἑμαυτὸν ἀνθρώπων γῆν πλείστην ἐπεπλανησάμην, ἱστορέων τὰ μήκιστα, καὶ ἀέρας τε καὶ γέας πλείστας εἶδον, καὶ λογίων ἀνθρώπων πλείστων ἐπήκουσα, καὶ γραμμάτων συνθέσι μετὰ ἀποδείξεως οὐδεὶς κώ με παρήλλαξεν, οὐδ' οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι Ἀρπεδονάπται, σὺν τοῖς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἐπ' ἔτε' ὀγδώκοντα ἐπὶ ξεινῆς ἐγενήθην [Çağdaşlarımların arasında ben, en uzaklardaki {en uzaktaki} şeyleri araştırmak için yeryüzünün çok büyük bir bölümünü kat ettim, çok sayıda gök ve yer gör-

düm, çok sayıda bilgini dinledim ve hiç kimse, Harpedonaptes¹³ denen Mısırlılar bile kanıtlarıyla, geometrik şekillerin terkinde beni geçemediler; diğer bütün <bilginlerden> sonra yabancı diyarda onlarla beraber 80 yıl boyunca yaşadım] (ἐπὶ πᾶσι'yi ben, "onların hepsiyle beraber" diye okuyorum, *Inscr. Cret.* Böck, c. II, par. 409, 15) "80 yıl boyunca."¹⁴ Her neyse, Klemes kronolojik verileri Mısır seyahatiyle bağdaştırmaz, çünkü şöyle devam eder: ἐπὶ ἅλθε γὰρ Βαβυλῶνά τε καὶ Περσίδα καὶ Αἴγυπτον τοῖς τε Μάγοις καὶ τοῖς ἱερεῦσι μαθητεῦων [Aslında Babil'e, Pers ülkesine ve Mısır'a gitti, büyüclük ve rahiplik öğrendi.] Yoksa ἐπὶ πᾶσι "bütün bunlardan çok, ayrıca" anlamına gelir. <Kendimce> bunu yazanın 80 yaşında, yani 380 yılında bulunduğunu düşünüyorum. Küçük δίακοσμος'un bir pasajından bahsedildiği varsayılırsa, Demokritos'tan Troya çağı 380 + 730, yani M.Ö. 1110 olacaktır.¹⁵ Fakat pasaj yalnızca şöyle der: "80 yıllık bir ömür boyunca onlarla beraber yabancı bir ülkede yaşadım." Genellikle (Mullach, *Dem.* 19)¹⁶ πέντε [beş] anlamına gelen π'nin 80 anlamına gelen π' harfiyle karıştırıldığı tahmin edilir: Diodoros (I, 98) Demokritos'un Mısır'da 5 yıl kaldığını söyler. Bu olay üzerine Anaksagoras'tan söz ederek, Favorinus'un belirttiği üzere, Demokritos'un oluş ve voûs öğretilerine şiddetle saldırdığını, Anaksagoras'a hasım olduğunu anlatır (DL, IX, 34 vd.). Hocaları hakkında hiçbir şey bilmiyoruz, çünkü Leukippos bilinmiyor. Çağdaşı Rhegionlu Glaukos Demokritos'un bir Pythagorasçıyı dinlediğini doğruluyordu (DL, IX, 38).¹⁷ Fakat ne onda ne Empedokles'te Pythagorasçı denen felsefe yoktur. Onun sayı kavramı çağdaşı Philolaos'un Pythagorasçı felsefeyi başlattığı sayı kavramıyla aynı anlamda değildir. – Yaşamıyla ilgili pek az tanıklık ama çok sayıda hikaye var. Ucu bucağı olmayan seyahatler, yoksulluk dönemleri, hemşerilerinin verdiği onurlar, büyük yalnızlık ve büyük bir çalışma gücü (DL, IX, 36).*

* Oeser konusunda Goethe: "Dünyada nasıl olduğunu ve kendisinin ne istediğini bilen, bu yaşamdan zevk almak için ayın ötesinde bir saik ihtiyacı duymayan, ama ahlaki ve nefsanî içgüdülerin saf döngüsünde yaşayan dü-rüst, duyarlı, zeki birine rastlamak ne kadar da tatlı."

Demokritos'un her şeye güldüğü fikri daha sonra ortaya çıkar (Stobaios, *Floril.* 20, 53'te Sotion; Horatius, *Epistulae* II, dize 194 ve diğ.).¹⁸ – Demokritos büyük bir yazardır. Bodrumlu Dionysios Platon ve Aristoteles'in yanında onu da örnek yazar sayar [*De componendis verbis* 24]. Cicero (*de oratore*, I, 11) onu <üslubunun> sağlamlılığı ve *ornatum genus dicendi* nede-niyle Platon'la aynı merteye koyar; *De divinat.* II, 64'te anlaşılabilirliğini över. Plütarkhos (*Symp.* V, 7, 6) coşkusunu beğenir.¹⁹ Diogenes Laertios'taki yazılarının listesi için bkz. Schliermacher, *Ges. Werke*, 3 *Abth.*, III, 193 ve benim 1870 programım, s. 22.²⁰ Pythagorasçı Thrasylos bunları dörtlemeler halinde düzenler; Platon'unkiler gibi, 56 farklı kitabı içeren 13 dörtleme, ancak Platon'un 9 dörtlemesi vardı. <Yazılarıyla> birlikte bunlar 5 başlığa ayrılır: Demokritos 5 dalda yarışan bir atlele kıyaslanır (DL, IX, 37): ἠθικὰ, φυσικὰ, μαθηματικὰ, μουσικὰ, τεχνικὰ [ahlak, fizik, matematik, müzik ve teknik yazıları].²¹ Fragmanların yeniden derlenmesi şiddetle önerilir. Yakıştırma mektuplar problemi henüz çözülmüş değildir. Rose, bütün ἠθικὰ'yı [ahlak yazıları] sahih olmayanlara örnek verir.²²

Demokritos ve Leukippos'un yola çıkış noktası Elealıların ilkeleridir. Fakat Demokritos devininin gerçekliği konusundan hareket eder, çünkü düşünce tamı tamına devinimdir. Aslında saldırı açısı budur: "Devinim var, çünkü düşünüyorum ve düşüncenin bir gerçekliği var."²³ Fakat devinim varsa boş uzam da var olmalı veya "var olmayan var olan kadar gerçektir", οὐδέν [şey olmayan] δέν'den [şey] kesinlikle daha az değildir [fr. 156 DK]. {Alkaios, fr. 76 (= fr. 25 Crusius). Zenob., *Etymologicum Magnum* 639 bu çıkarıma güvenir. Δείνα [belli bir şey] ile bağlantılı δεις-δέν [herhangi bir şey]. οὐδεμία terimi için *ne unis quidem* [bir bile değil] anlamına gelen οὐδέ εις ile yanlış bir benzerlik kurulur}.²⁴

Uzam tamamıyla doluysa devinim imkânsızdır. İlkeler: <">1. Uzamdaki devinim ancak boşlukta üretilebilir, çünkü dolu, yabancı hiçbir şeyi kendi içinde barındırmaz. İki cisim aynı uzamda bulunuyorsa, sonsuz sayıda başka cisim de bunu yapabilir, en küçük cisim kendi içinde en büyük cismi barındırabilir. 2. Seyrelme ve yoğunlaşma ancak boş uzamla

açıklanabilir. 3. Büyüme ancak cismin boş aralarına besinin nüfuz etmesiyle açıklanır. 4. Kül dolu kap boş kap kadar su alır, kül suyun boş aralarında kaybolup gider.<"> ²⁵ Öyleyse, var olmayan vardır –dolu *ναστόν* (*νάσσω*) {sıkıştırmak=*στερεόν* [katı]}.²⁶ Dolunun belirgin özelliği kesinlikle hiç *κενόν* [boşluk] içermemesidir. Eğer her büyüklük sonsuza kadar bölünebilseydi hiç büyük kalmazdı: O zaman varlık da olmazdı. Dolu, yani varlık olması gerekiyorsa bölünme sonsuza kadar sürmez.²⁷ Fakat devinim var olmayan kadar var olanın da mevcudiyetini kanıtlar. Var olmayan tek başına mevcut olsaydı devinim olmazdı. Bu durumda geriye kalan <tek ihtimal> *ἄτομα*'dır [atomlar]. Varlık bölünmez birimdir.²⁸ – Fakat bu varlıkların çarpışarak birbirini etkilemesi gerekirse kesinlikle *özdeş* olmalıdırlar.²⁹ Bu durumda, Demokritos Parmenides'in söylediğine sıkıca sarılır: *ὅν*'un her noktada kesinlikle *özdeş* olması gerektiğine. Belli bir noktada varlık diğer noktalardan daha fazla yoktur.³⁰ Bir atom diğer atomun olmadığı bir şeyse bu ikinci atom var olmayan olacaktır, yani aykırı bir şey. Niteliksel açıdan belirlenmiş farklarla donanmış şeyleri bize ancak duyularımız gösterir: *νόμῳ γλυκὺ*, *νόμῳ πικρὸν*, *νόμῳ θερμὸν*, *νόμῳ ψυχρὸν*, *νόμῳ χροῖή*. *ἐτεῖν δὲ ἄτομα καὶ κενόν*. *ἅπερ νομιζέται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητὰ, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ κενόν* [Uzlaşmayla tatlı, uzlaşmayla acı, uzlaşmayla sıcak, uzlaşmayla soğuk, uzlaşmayla renk. Hakikatlerse yalnızca atomlar ve boşluk. Hissedilebilen niteliklerin mevcudiyetine inanma ve onların mevcut olduğunu düşünme demektir bu, hakikatte ise onlar var değil, yalnızca atomlar ve boşluk mevcut] [fr. 9 DK]. Bunlara *ἰδέαι* [formlar] veya *σχήματα* [şekiller] de denir. Bütün nitelikler *νόμῳ* [uzlaşmayla] vardır, *ὄντα* yalnızca nicelik açısından farklıdır. Sonuç olarak, bütün nitelikler farklı niceliklere indirgenmiş olmalıdır. Yalnızca *ῥυσμός* [kurulum] (*σχῆμα* [şekil]), *διαθιγή* [düzen] (*τάξις* [düzen]), *τροπή* [konum] (*θέσις* [konum]) itibarıyla farklıdırlar.³¹ A N'den *σχῆματι* [şekil itibarıyla], AN NA'dan *τάξει* [düzen itibarıyla], Z N'den *θέσει* [konum itibarıyla] farklıdır.³² Temel fark form, dolayısıyla hem de *σχήματα*'dır [şekiller], bunun sonucunda, büyüklük

ve ağırlık farklı olur.³³ Ağırlık {her niceliğin ölçü birimi olarak} böyle her cisme özgüdür. Her ὄντα özdeş olduğu için, bütün cisimlere aynı tarzda dağılır, yani eşit kütle, eşit ağırlık tarzında. Bu durumda, ὄν bir form ve bir ağırlıkla donanmış dolu olarak belirtilir: Cisimler ve bu yüklemeler bir ve aynı şeydir.³⁴ Burada, Locke'ta yeniden ortaya çıkan bir ayrımı görüyoruz:³⁵ bizim temsillerimizin dışında, şeylerin kendinden gelen asli nitelikler soyutlanamaz: uzam, nüfuz edilemezlik, form, sayı. Diğer hepsi, bu asli niteliklerin duyu organlarımız üzerinde harekete geçmesinin ürünü olan, basit duyumlarla sonuçlanan ikincil <niteliklerdir>: renk, ses, tat, koku, sertlik, yumuşaklık, düzlük, pürüzlülük vb.³⁶ Dolayısıyla, şeylerin doğasından ancak duyu organlarının sinirlerinin hareketiyle üretilen şeyi kavrarız.

<">Bir atomlar bileşiği meydana geldiğinde bir şey doğar; ayrıştığında yok olur; konum ve koşullar değiştiğinde veya bir parçası diğerinin yerine geçtiğinde o da değişir; yeni atomlar ona katıldığında çoğalır.<">³⁷ Atomların çarpışması her seferinde bir şeyin başka bir şey üzerinde harekete geçmesine <neden olur>; uzamda ayrılma durumunda ἀππορροαί [seyelanlar] teorisi devreye girer.³⁸ Genelde, Demokritos'un Empedokles'ten dikkatli yararlandığını görüyoruz. Empedokles Anaksagoras'taki devinim türlerinin düalizmini kabul etmiş ve buradaki büyümlü devinimi varsaymıştı. Demokritos karşıt görüşte yer alır. Empedokles beş öge belirlemişti, Demokritos onları aynı atomlardan yola çıkarak tanımlamaya çalışır. Ateş küçük yuvarlak atomlardan oluşur,³⁹ başka ögelerdeyse farklı atomlar karışmıştır. Ögeler, parçalarının büyüklüklerine göre ayrışır, bu yüzden su, hava, toprak karşılıklı ayrışarak da doğar.⁴⁰ Empedokles gibi Demokritos da ancak aynı olanların birbirini etkilediğine inanır.⁴¹ Gözenekler ve ἀππορροαί teorisi κενόν [boşluk] teorisini hazırlamıştır. Demokritos'un devininin gerçekliğinden yola çıkması, düşüncenin gerçekliği üzerinde temellenen tündengeli büyük ihtimalle Anaksagoras ve Empedokles'le ortaktır. {Anaksagoras'la birlikte asli maddenin ἀπειρα [sonsuz] [olduğunu düşünür]}. Özellikle Parmenides bütün temel temsillerde haliyle etkili ve baskındır. Parmenides'in daha sonraki

sistemi -dünya varlık ve var olmayandan meydana gelir- yenden meşruiyet kazanır. Demokritos'un devinime mutlak inancı Herakleitos'un düşüncesine, her deviminin bir zıtlığa dayanmasına, şeylerin atasının çatışma olmasına uyar.

Demokritos'un sistemi bütün antik sistemlerin en tutarlısıdır. Her şeyde en kesin zorunluluğa dayanır, doğanın seyrini apansız veya yabancı kopuşlara bırakmaz. Dünyayı mite özgü bir şekilde insan bedeni biçimine benzetme bundan böyle ilk kez aşılar, kesinlikle bilimsel olarak yararlanılabilecek bir hipotez ilk kez ortaya koyulur.⁴² Bu durumda, materyalizm her zaman çok faydalı olmuştur. En ölçülü görüş budur, maddenin gerçek niteliklerinden başlar, voûç veya Aristoteles'in ereksel nedenleri gibi en basit güçleri bir kenara bırakmaz. Sayısız nitelikle donanmış bu düzen ve ereksellik evrenini bir gücün çok sıradan tezahürlerine dönüştürmek, işte muhteşem bir düşünce! En genel kanunlara göre devinen madde, kör bir mekanizma vasıtasıyla, üstün bilgeliğin planı gibi görünen sonuçlar ortaya koyar. Kant, *Naturgeschichte des Himmels*, s. 48, Rosenkranz baskısında şunlar yazar: "Bütün dünyanın maddesinin başlangıçta genel bir dağınıklık içinde olduğunu düşünüyorum, ondan mükemmel bir kaos yaratıyorum. Özün, gayet belirli çekim yasalarına göre meydana geldiğini, devinimini itmeyle değiştirdiğini görüyorum. Mesnetsiz hipotezlere bel bağlamadan, belirlenmiş devinim yasalarının düzeni dahilinde üretilmiş düzgün bir bütün görmenin hazzını yaşıyorum; bu bütün gözümün önündeki dünya sistemine öyle benziyor ki bunları özdeşleştirmekten kendimi alıkoyamıyorum. -Lucretius'un veya selefleri Epiküros, Leukippos ve Demokritos'un teorisinin benimkine çok benzediğine kuşku yok. -Bana öyle geliyor ki makul bir kesinlikle ve küstahlık etmeden 'bana maddeyi verin, ondan bir dünya inşa edeyim' diyebiliriz."⁴³ Tavsiye ediyorum: Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi*.⁴⁴ Demokritos dünyanın oluşumunu şöyle anlatmıştır: Sonsuz uzamda atomlar sürekli devinim halinde sürüklenirler⁴⁵ (antik dönemde bu noktadan yola çıktığı için sık sık eleştirilmiştir), dünya devinmiş, "rastlantıyla" meydana gelmiş olmalıdır, *concurso quodam fortuito* (N. D. I, 24).⁴⁶ Materyalistlerde "kör rastlantı" hüküm sürer.

İşte, hiç de felsefi olmayan bir açıklama; amaçsız nedensellik, ereksel maksatların bulunmadığı ἀνάγκη [zorunluluk] desek daha iyi. <Çünkü> özellikle burada en küçük bir rastlantı yoktur, çok sağlam bir düzen vardır ama akılcı yasalara göre değil.⁴⁷ Yine de Demokritos boş uzama ve ağırlığa dayanarak tek mil devinim hakkında çıkarım yapar. {*Eleştiri*. Boş ve sonsuz uzamda ağırlık nedir? Sonra: Sonsuz bir zamanda devinim asla başlamamıştır (devinimsizlik).}⁴⁸ Ağır atomlar alta çöker, daha hafif atomları üste iter. Asli devinim haliyle dikeydir. Uzamın sonsuzluğunda düzgün ve sürekli düşüş.⁴⁹ <Düşmenin> hızı verilemez, çünkü uzamın sonsuzluğu ve düşüşün mükemmel düzgünlüğü olgusunun hiçbir ölçü birimi olamaz. Yeryüzünün görünüşteki devinimsizliği devinimin genelliğine bağlıdır (Epiküros).⁵⁰ Tam anlamıyla ne alt ne üst vardır. O zaman, bozulan ve yeni formlar meydana getiren kombinasyonların düzgünlüğünde, girdaplar oluşturacak, yana doğru devinimleri etkileyecek atomlar nereden gelmiştir? Her şey aynı hızda düşseydi mutlak devinimsizliğe benzeyen bir durum olurdu. Atomlar eşit olmayan hızda düşerek çarpışır, bazıları yeniden yoluna koyulur, dairesel devinim böyle meydana gelir.⁵¹

Diogenes Laertios IX, 31’de bunu çok açık anlatır. Girdap sayesinde önce aynı olanlar birleşir. Atomlar sayısız olduğundan artık bir dengede devam edemezler, içlerinde daha hafif olanlar dış boşlukta yeniden grup haline gelir, dışlanır-

* Epiküros’tan <çıkarılan> ünlü sonuç. Epiküros, dikey düşüşten hafif bir sapmayı, yana doğru keyfi bir devinimi varsayar, zira hiçbir atom başka atomla karışmadığında veya diğerinden daha alta düşmediğinde, bütün atomlar çarpışmadan, yan yana *düz bir yüzeyde* bulunmalıdır. Bunlar, belli bir anda düşmeye başlarsa hiçbir çarpışma meydana gelmez: Birbirleriyle teması girmezler, zira sonsuza kadar yan yana düşeceklerdir. Yani her atomun, diklemesine düşerken sonsuz uzamda upuzun bir yol kat etmesi gerekecektir. Başka bir atomun bu rotaya girmesi nasıl mümkündür? Ancak *iki* atomun aynı hatta bulunduğu durumda. Fakat aynı ağırlıkta olduklarında asla karşılaşmayacaklardır. Sonuçta, karşılaşabilmeleri için farklı ağırlıkta olmaları gerekir, yani üstteki alttakinden daha ağır olmalıdır. Fakat bu saçmadır, zira daha hafif atom daha ağır atomdan nasıl daha uzak ve daha altta olabilir? – Sonuçta iki atom aynı hatta bulunamaz. Diklemesine düşerken asla karşılaşamazlar.⁵³

lar; diğerkleri bir arada kalır, toplaşıp bir yığın oluştururlar. Demokritos buna yukarı doğru hareket der: Atomların σοῦς'u [tırmanma]* ve συμπλοκῇ'si [toplanma], buna ἐπάλλαξις (kesişme, iç içe geçme) der.⁵² Asli cisimlerin kütle-sinden ayrılan her grup bir dünya meydana getirir. Sayısız dünya vardır. Bunlar meydana getirilmiştir ama ölüme de teslim edilmiştir. -Bir dünya şöyle doğar: Farklı tür atomlar çarpıştıktan sonra bir kütle ayrılır, bu kütlein içinde çok hafif parçalar yukarıya itilir. Zıt güçlerin ortak eylemiyle bu kütle bir dönme devinimine başlar. Yukarıya itilen cisimler bir tür zar gibi dışta birikir. Ortaya doğru bir devinimin bazı parçaları her zaman ne kadar çok taşıdığı göz önüne alınırsa, kabuk o kadar incelik. Ortadaki atomlardan toprak oluşur, yükselenler göçü, ateşi, havayı oluşturur. Daha yoğun kütleler şurada burada birikir ama etrafı saran hava çalkantılı bir girdap gibi devinir. Onlar bu havada yavaş yavaş kurur, devinimin hızıyla tutuşurlar (yıldızlar). Rüzgârlar ve yıldızlar vasıtasıyla yeryüzündeki cisimden en küçük parçalar çıkar ve bunlar derinlerde suya dönüşerek akıntı oluştururlar. Toprak devamlı sertleşir. Evrenin merkezinde yavaş yavaş istikrarlı bir konum alır (başlangıçta, henüz küçük ve hafifken yer değiştirip şuraya buraya gider). Güneş ve ay oluşumlarının çok erken bir evresinde yeryüzü çekirdeğinin etrafında salınan kütleler tarafından yakalanmış, kozmik sistemimizle bütünleşmiştir.⁵⁵

Canlı yaratıkların doğuşu. <"> Ruhun özü yaşam gücünde bulunur, canlı yaratıkları devindiren odur. Düşünce bir devinimdir. Sonuçta, ruh çok akışkan maddeden, (ateşin) ince, düz ve yuvarlak atomlarından oluşmalıdır. Bu ateş parçacıkları bütün vücuda yayılmıştır.⁵⁶ Demokritos vücuttaki iki atomun arasına canlı bir atom yerleştirir. Yine de, incelikleri ve akışkanlıkları nedeniyle, çevreyi saran havanın bunları vücut dışına atabilme riski doğar. Solunum, ateşli ve canlı yeni özleri durmadan taşıyıp atılan atomların yerine koyarak ve vücutta bulunanların karşı akıntıyla dışarı çıkmasını önleyerek bizi bu tehlikeden korur. Solunum tereddüt ederse iç ateş

* σοός σοόμαι [tırmanma -(yukarıya) tırmanıyorum], karşıtı ὀπίη [inme].⁵⁴

kaçar. Bunu ölüm takip eder.⁵⁷ Fakat bu bir anda meydana gelmez. Canlı maddenin bir kısmı kaybolduktan sonra yaşama eylemi geri dönebilir. *Uyku –görünür ölüm.*<">⁵⁸ περὶ τῶν ᾗδου (*Hades'teki Durum Üzerine*) incelemesinde Demokritos πῶς τὸν ἀποθανόντα πάλιν ἀναβῶναι δυνατόν; [ölünün yaşama geri dönmesi nasıl mümkündür?] problemini ele alır.⁵⁹ <">Demokritos'a göre, ruh insanın temel parçası, beden onun kalıbıdır, σκῆνος'udur [zarf]. Sıcak ve canlı olan bütün dünyaya yayılır. Havada çok vardır, çünkü aksi takdirde canlı ögeyi nasıl soluyabilirdik?<">⁶⁰

Duyu algısı teorisi. <">Aristoteles (*de sensu*, c. 4)⁶¹ şöyle der: πάντα τὰ αἰσθητὰ ἀπτᾶ ποιούσιν [hissedilir her şey somuttur], dokunmanın, ἀφή'nin çeşitleri. Temas doğrudan değildir, ἀπορροαί vasıtasıyla çalışır. Bu seyelanlar duyular yoluyla vücuda nüfuz eder, bütün organlara yayılır. Şeylerin temsili bu tarzda doğar. İki koşul gereklidir: Belli bir izlenim yoğunluğu ve alıcı organın yapısının yeterliliği. Aynı olan ancak kendisiyle aynı olanı algılar, her şeyi kendi varlığımızın ona benzeyen organıyla algılarız. Bu durumda, algılanabilir birçok şeyi algılayamayız, çünkü bunların bizim duyularımızda karşılığı yoktur ve bizimkinden başka duyularla algılanan başka bir varlık mevcut olabilir. Bu görüşüyle Demokritos görülebilen nesnelerden o nesnelerin biçimini koruyan ve göze yansıtan seyelanlar yayıldığını söyler. Fakat bizimle nesnelerin arasındaki uzam havayla dolu olduğuna göre, yayılan imgeler gözümüze doğrudan gelemez; göze çarpan şey, bu imgelerin devindirdiği ve onların iziyle değişen havadır yalnızca. Aynı zamanda, seyelanlar gözümüzden ayrılıp imgeyi değiştirir. Aristoteles (*Ruh Üzerine I*, 7):⁶² Δημόκριτος οἰόμενος, εἰ γένοιτο κενὸν τὸ μεταξύ, ὀρεᾶσθαι ἂν ἀκριβῶς καὶ εἰ μύρμηξ ἐν τῷ οὐρανῷ εἴη! [Demokritos, aradaki uzam boş olsaydı, gökteki bir karıncayı bile net bir şekilde görmek mümkündü, diye düşünür]. Aynaya yansımaları da seyelanlar yardımıyla açıklar. Bu durumda, göz nesneleri oldukları gibi yansıtmaz.<">⁶³ <">Sese gelince, sesli cisimlerden bir dizi atom çıkar, etraftaki havayı devindirir. Bu atom dizisinde aynı formda atomlar bir araya gelir. Bunlar ruhun atomlarıyla birleşir. Sesler bütün vücuda ama ilke olarak kulağa nüfuz

eder, vücudun diğer organlarıysa sesleri algılayabildiğimiz çok az atomu geçirir.<">⁶⁴

Algı ve düşünce bir ve aynı şeydir. Aristoteles (*Ruh Üzerine*, I, 2 [404a27 vd.]): ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἀπλῶς τὰ τὸν ψυχὴν καὶ νοῦν τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον διὸ 30καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον ὥς "Ἐκτωρ κεῖτ' ἄλλοφρονέων" [Demokritos'a göre ruhla akıl basbayağı aynı, çünkü hakiki olan görünenmiş; bu yüzden de Homeros "Hektor yere serilmiş, kafası başka yerde" derken güzel demiş.].⁶⁵ <Algı ve düşünce> ruhun özünün mekanik değişimleridir. Bu devinim sayesinde ruh uygun bir sıcaklığa gelirse nesneler uygun bir tarzda algılanır ve düşünce sağlıklıdır. Bu devinimle ruh aşırı ısınır veya soğursa uygun olmayan temsiller edinir ve düşünce hastadır.⁶⁶ –Burada her zaman materyalizme özgü zorluklar devreye girer, çünkü πρῶτον ψεῦδος [ilk sahtelik] hissini dayatır. Materyalizmin en sağlam temel diye baktığı nesnel, uzamlı, aktif, bu durumda maddi olan her şey yalnızca çok dolaylı bir veri, çok görelî bir varlık olur. Zamanın, uzamın, nedenselliğin formları altında tamamlanmaları için bütün bunlar beynin mekanizmasından geçirilir, bu sayede zamanda aktif, uzayda uzamlı bir şekilde kendilerini temsil ederler. Materyalizm böyle bir veriden doğrudan bir veri çıkarımı yapmak ister: temsil. <"> İşte, kocaman bir *petitio principii*: Ansızın, zincirin son halkası hâlâ ilk halkaya bağlı olan bir yola çıkış noktası gibi görünür. Bu nedenle, suyun içinde at üstünde giden, yüzmek için atın bacaklarını kullanan ve yelesini havaya kaldıran Baron Münchhausen'le kıyaslanır bir materyalist. Aslında saçmalık materyalizmin nesnel öğeden başlamasına dayanır, hakikatteyse nesnel olan her şey, bilen özne tarafından çeşitli tarzlarda koşullandırılır, özne soyutlandığındaysa kaybolup gider.<"> ⁶⁷ Materyalizm değerli bir hipotezdir ama πρῶτον ψεῦδος keşfedildikten sonra görelî bir hakikattir. Doğa bilimini kolaylaştıran temsil.⁶⁸ Bizim için bütün sonuçları, hakikat karakterini korur, her ne kadar mutlak değilse de. Durmadan üretmeye çalıştığımız *bizim* dünyamız bahis konusudur.

Notlar

¹ Diogenes Laertios'un (X, 13) Epiküros ve Hermarkhos'tan kaynak diye söz ederek, Leukippos'un hiç yaşamadığını mı veya "filozof bir Leukippos'un hiç yaşamadığını" mı söylemek istediği net olarak belirlenemez. İkinci durumda, Epiküros'la Hermarkhos, aslında onun yaşadığını yalanlamadan, filozof Leukippos figürünü küçümseme maksadı güderlerdi.

² DL, IX, 30. Nietzsche'nin Leukippos, özellikle de Demokritos konusunda verdiği kronolojik, biyografik ve öğretiyle ilgili bilgilerin neredeyse tamamı eksiksiz tanıklıkların ve fragmanların derlemesinden alınmıştır, yani Diels edisyonunu önceleyen F. W. A. Mullach edisyonundan: *Democriti Abderitae Operum Fragmenta, collegit, recensuit, vertit, explicuit ac de philosophi vie, scriptis et placitis commentatus est Frid. Guil. Aug. Mullachius*, Berolini 1843. Zeller de Mullach'ın eserinden yararlanır (PG, s. 684 vd., not). Sadece bu metni anlamak için gerekli olacak yerlerde bu kaynağa gönderme yapacağız.

³ Aristoteles, *Metaf.* I, 4, 985b4.

⁴ Karş. Simplicios, *Phys.* 28, 4 (Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 8; *Doxogr.* 483).

⁵ (Ne Aristoteles'e ne de Theophrastos'a ait olan) *De Melisso, Xenophane, Gorgia* c. 6, 16.

⁶ Karş. yk., § 5, s. 134.

⁷ DL, IX, 46; Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 28 Usener.

⁸ Nietzsche Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, I, 8, 324b35; 325a1'den aktarır. Aristoteles'ten alıntı ve tırnak içindeki pasaj Zeller, PG, s. 691 not 1'den alınmıştır.

⁹ DL, IX, 30: "Görüşleri şunlardır: Varlıklar sonsuzdur ve birbirlerine dönüşürler. Evren boştur ve [cisimlerle] doludur. Cisimler boşluğa girip birbirlerine dolanınca, dünyalar oluşur. Bunların büyüme yolundaki devinimlerinden yıldızların özü oluşur. Güneş ayın çevresinde büyük bir çember üzerinde devinir; yer, merkezi etrafında dönerek asılı durur; biçimi tambura benzer. Ana ilke olarak atomları koyan ilk düşünür Leukippos'tur. Öğretisi ana başlıklarıyla böyle."

¹⁰ DL, IX, 46'daki Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 28 Usener. Gast'ın

aldığı notlarda (s. 60) Leukippos çok farklı anlatılır: “Leukippos ile Demokritos’un bir ilişkisi olmalıydı. İkisi de Abdera ağzını kullanarak yazar, birinin yazısı sıklıkla diğerine atfedilir. Demokritos Leukippos’un öğrencisi olabilirdi! Kesinlikle yanlış! Hipotez: Demokritos’la Leukippos bir ve aynı insandır. ‘Leukippos’, herhangi bir tehlike arz edebilen yazılarını basmak için <Demokritos’un kullandığı> takma ad olabilir. ‘Atomcular her şeyi tek bir ilkeden yola çıkarak açıklamışlardır.’ Demokritos [kalem sürçmesi, Leukippos] aslen “Melos’tandı”, Melosluydu: Diagoras’tan gelen <konuşma tarzında> bu ‘ateist’ demektir, Meloslu Diagoras’ın ateizmi aslında biliniyordu. Genellikle ‘Miletos’ diye düzeltilse de DL, IX, 30 Leukippos’un Meloslu olduğuna tanıklık eder.” Gast devam eder: “Bazı yerlerde Leukippos’un Elealı ve Parmenides’in öğrencisi olduğu da söylenir. Yanlış bu. Antik dönem insanları onun biyografisi hakkında yalnızca tahminde bulunabilmişlerdir. Epiküros da Leukippos’un hiç yaşamadığını olumlar (DL, X, 13). Demokritos kendini yetiştirmiş biridir. Önemli konu.”

¹¹ Gast 61: “Empedokles Anaksagoras’tan yararlanır. Demokritos ikisinden de yararlanır ve daha öteye gider.”

¹² Apollodoros fr. 36a Jacoby’dan ve hemen ardından Demokritos fr. 5 DK’dan aktaran DL, IX, 41.

¹³ Toprağı ölçmek için ip gerenler.

¹⁴ Bu bulgular Mullach, *a.g.e.*, s. 3’tendir: İskenderiyeli Klemes, *Strom*, I, 15, 69 (Potter basımında s. 357, Sylburg basımında s. 304), ayrıca Demokritos, fr. 299 DK. οὖν τοῖς δ' ἐπὶ πᾶσι [diğer bütün <bilgeleri> <ziyaret ettikten> sonra onlarla] yerine Nietzsche οὖν τοῖσδ' ἐπὶ πᾶσι [onların hepsiyle beraber] okur. Karş. A. Böck, *Corpus Inscriptionum graecarum*, Berlin 1828-77, c. I-IV. Ölüm sonrası yayınlanan 19[318] 1872-1873 fragmanında Nietzsche, Demokritos’un “bilim gezgini” olduğunu söyler, başka bir fragmanda Demokritos’tan itibaren “Yunanların yabancı öğretilere (bunlardan iyi olanlarını alıp çoğaltma eğilimlerine) gösterdikleri dikkat konusu”nu geliştirmek istediğini duyurur; ayrıca karş. FP 23[22] 1872-1873.

¹⁵ DL, IX, 41’e göre, Demokritos *Küçük Kozmoloji*’nin başında Troya Savaşından 730 yıl sonra bu yazıyı yazdığını söylüyordu. Nietzsche’nin tahmin ettiği gibi, fr. 299 DK bu eserin bir parçasıysa ve o dönemde Demokritos’a atfedilen 80 yaş doğruysa Troya Savaşı M.Ö. 1110 civarına tarihlenebilir (Demokritos 460’ta doğmuştur). Tarihler için ayrıca bkz. Mullach, *a.g.e.*, s. 6-7.

¹⁶ Karş. Mullach, *a.g.e.*, s. 19-20.

¹⁷ DL, IX, 38 Glaucos, fr. 5 Lanata’dan aktarır.

¹⁸ Stobaios, *Flor.* III, 20, 53’ta (Seneca’nın hocası) Sotion: “Demok-

ritos kahkahaya boğulurdu"; Horatius, *Epistulae*, II, 1, 194: "Demokritos yaşıyaydı buna gülerdi." Nietzsche bu bilgileri Zeller, PG, s. 689, nottan alır; o da İuvenalis 10, 33, Seneca *De ira* II, 10, Lükianos, *vit. autct.* c. 13, Hippolytos, *Ref.* I, 12, vb.'den aktarır. Ayrıca karş. Cicero, *De oratore* II, 58, 235.

¹⁹ Cicero, *De oratore*, I, 11, 49 ve *De divinatione*, II, 64, 133. Plütarkhos, *Symp.* V, 7, s. 682. Nietzsche Zeller, PG, s. 690 not'tan aktarır ama ayrıca bkz. Mullach, *a.g.e.*, s. 408, not 132. Karş. yk., 1. ders, s. 85 ve PHG, 2, 305, 3-4: "[...] Antik dönem insanların Platon'la bir tutukları, hatta özgünlükte onu geride bırakan Demokritos'un yazıları [...]" Nietzsche Demokritos'un üslubunu 1867-1868 tarihli gençlik notlarında daha önce açıklamıştır, karş. P 16 defterinde s. 69: "Demokritos'un yazılarının şansı yoktu: Üslup güzelliklerinin en zeki gözlemcisi bile bunları felsefe açıklamalarının örnekleri olarak tanımlayabilirdi, bunlar ufukta kayboldular, çünkü sonraki yüzyıllar bunları her zaman çok yabancı diye düşünme eğilimindeydi, özellikle de Hristiyanlık, Aristoteles'i kabul etme nedenleri kadar anlaşılabilir nedenlerle Demokritos'u reddettiği için" (BAW 3, s. 345). Aynı şekilde Nietzsche *Yunan Edebiyatı Tarihi Dersleri* § 5'te filozofların üsluplarından söz etmiştir (III, 1875-1876, GOA, XVIII, s. 162), bunlarda Demokritos'u "ilk klasik" olarak sınıflandırmıştır. Sonraki sayfalarda Nietzsche Demokritos'un bilimsel üslubunu, matematiği, astronomiyi, fiziği ve kendinden önceki filozofların tek mil bilgisini genelde gülünç bulan Sokrates'in retorik ve tartışmacı üslubuyla karşılaştırır (karş. GOA, XVIII, s. 165 vd.).

²⁰ Thrasyllus'un belirlediği sıraya göre bu yazıların listesini karş. DL, IX, 45-49. Nietzsche, muhtemelen Zeller, PG, s. 690, nottan aldığı Friedrich Schleiermacher, "Über das Verzeichniß der Schriften des Demokritus bei Diogenes Laertius. Gelesen in der Sitzung der historisch-philologischen Classe der königlichen Akademie der Wissenschaften am 9. Januar 1815", *Sämmtliche Werke. Dritte Abtheilung. Zur Philosophie. Dritter Band*, Berlin: Reimer 1835, s. 293-305'e gönderme yapar. Zeller de "s. 293" yerine yanlışlıkla "s. 193" demiştir. Nietzsche'nin gönderme yaptığı "program" şudur: *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes*, alt başlığı: *Programm und Gratulationsschrift des Baseler Pädagogiums zur Feier der fünfzigjährigen Lehrthätigkeit Prof. Dr. F. D. Gerlachs, Frühjahr 1870*. (Basel: C. Schultze's Universitätsbuchdruckerei 1870, s. 36), bunu KGW II, 1, s. 191 vd.'da yeniden işler. Nietzsche özellikle 9. paragrafa atıf yapar: "Thrasylls Verzeichniß der demokritischen Schriften" (s. 224 vd.). Nietzsche FP, 1867-1868 (P I, 6, s. 104 vd., BAW 3, s. 349 vd. ve P I, 7, s. 90-117, BAW 3, s. 365 vd.) dahilinde Thrasyllus'un kişiliğiyle ilgi-

lenir. Demokritos konusunda araştırma projelerinin anlatımı için bkz. Campioni ve Gerratana, "F. Nietzsche", *Appunti filosofici*, Milano: Adelphi 1993 (özellikle s. 25 vd., s. 251 vd., 268 vd.): girişle eleştirel basım ve notlar.

²¹ Demokritos 1869-1870 tarihli bir fragmanda "her şeyi bilen" olarak anlatılır (FP 3[84] 1869-1870), 1871-1872 planında da şöyle denir: "Tümel bilgi. Yazar olarak filozoflar. Yunan edebiyatı tarihi konulu derslerinde (GOA, XVIII, s. 174) Nietzsche şöyle yazar: "Demokritos, her alanda bilinmeye değer olan şeyleri benimseyen ilktir." Thrasylos'un kullandığı 5 dalda yarışan atlet imgesine Nietzsche'nin yaptığı eleştiri için bkz. P I, 7 defteri, s. 106-107 (BAW 4, s. 98-99).

²² Valentin Rose, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio*, Berlin 1854, s. 6-10. Gast 62: "Fragmanlarının ona yakışan bir basımı henüz yapılmadı." Nietzsche daha 1867'de Demokritos'un apokrif yazıları konusunda filolojik bir tez projesi tasarlamıştı.

²³ Değişimin gerçekliği konusunda yk. bkz. s. 20. Demokritos'la ilgili bu dersin felsefi içeriğinin bir şeması FP 32[39, 40] 1872-1873'te bulunur.

²⁴ Nietzsche'nin bu etimolojik gözlemi, δέν'in "bir şey" anlamında kullanılmasını Zenobios'un Alkaios'a attettiğini hatırlatan Mullah *a.g.e.*, s. 421'den alınmadır, karşı. *Etymologicum magnum*, s. 639, 17; karşı. fr. 76 Bergk, şöyle der: κ' οὐδὲν ἐκ δένος γένοιτο, *nil ex hilo fiat* ["bir şey" den hiçbir şey türeyemez].

²⁵ Karş. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, I, 8, 324b35-325b11; *Gökyüzü Üzerine* III, 7, 305a33 vd.; DL, IX, 44-45; ayrıca bkz. Melissos, fr. 7 DK, §§ 7-10. Nietzsche Zeller, PG, s. 693 not 4'ten aktarır.

²⁶ Aslında boşluk –"dolu" olan varlıktan yoksun haldeki var olmayanla karşılaşsa bile- devinimin doldurabileceği boş bir uzam olarak var olan gibi düşünülmeli. Karş. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine* I, 8, 324b35 vd.; *Metaf.* I, 4, 985b4 vd. *Fiz.* I, 5, 188a19; Simplicios, *De caelo* 294, 33 vd. Nietzsche Zeller, PG, s. 693, not 3'ten aktarır.

²⁷ Karş. Zeller, PG, s. 694.

²⁸ Boşluk ve devinimle ilgili olarak atomların bölünmezlik özelliğini karşı. Simplicios, *Phys.* 925, 10 vd.; 81, 34; *De caelo* 242, 15 vd.

²⁹ Karş. Aristoteles, *Metaf.* VIII, 2, 1042b11-15, özellikle *Oluş ve Bozuluş Üzerine* I, 7, 323b10 vd.

³⁰ Karş. Zeller, PG, s. 695, not 3.

³¹ Karş. Aristoteles, *Metaf.* I, 4, 985b4 vd.; VIII, 2, 1042b11-15; *Aetios*, I, 3, 18.

³² Bu örneği karşı. Aristoteles, *Metaf.* I, 4, 985b4 vd.

³³ Karş. Aristoteles, *Fiz.* I, 2, 184b15 vd.; III, 4, 203a33-b2; Eusebios, *Præp. Ev.* XIV, 23, 2, 3; Aetios, I, 12, 6. Nietzsche Zeller, PG, s. 698, not 1'den aktarır.

³⁴ Karş. Zeller, PG, s. 701, not.

³⁵ Demokritos'la Locke arasında paralellik 1867-1868 notlarında da vardır (karş. P I, 6, s. 23: "İkincil ve birincil nitelikler arasındaki fark – Demokritos ve Locke. [...] Locke ile Demokritos'taki şeyin kendisi başlangıçta nitelikten yoksun olan maddedir", BAW 3, s. 332, ayrıca bkz. P I, 4, s. 163, BAW 3, s. 327-328). İki durumda da Nietzsche Schopenhauer'in *Parerga* I, "Felsefe Tarihinden Fragmanlar" § 13'teki gözlemlerini yeniden işler ("Locke'un gerçekliği, idealin anti-tezi olarak, temelde bütün niteliklerden hakikaten yoksun maddedir, niteliği ikincil olarak bir kenara koyar, yani duyu organlarımız onu koşullamıştır ama bu maddede kendi içinde ve kendisi için mevcut bir şey, yani uzamlı vb. bir şey vardır, onun içimizdeki temsili ancak basit bir yansıma veya kopyadır [...] Buradan, yukarıda söz edilen birinci ve ikinci nitelikler arasındaki ayırım belirir. Onlar [Locke, Condillac ve öğrencileri] için bu yolla her şey açıktır, önlerinde şimdi uzamdaki nesnel dünya, saf şeylerin kendisi belirir, bunların aslında rengi, kokusu, sesi, sıcaklığı, soğukluğu vb. yoktur. Fakat öte yanda uzam, form, nüfuz edilemezlik, devinim ve sayı vardır") ve II, 4. bölüm, par. 61 ("Şeyin kendisi demek, algımızdan bağımsızca sürüp giden, dolayısıyla kendine özgü olan demektir. Demokritos için biçimli cisim böyleydi: Locke için olduğu gibi: Kant için bu = x, benim için iradedir.").

³⁶ Birincil ve ikincil nitelikler arasındaki bu ayrımı karşı. Theophrastos, *De sensu*, 59-64.

³⁷ Nietzsche Zeller, PG, s. 704'ten aktarır.

³⁸ Karş. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine* I, 2, 315a29 vd.; I, 8, 325b29 vd.; Lükianos, *De Rer. Nat.* II, dize 100-122.

³⁹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* III, 4, 303a11 vd.

⁴⁰ Simplicios, *Phys.* 35, 22 vd.; 36, 1 vd.

⁴¹ Demokritos, fr. 164 DK; ayrıca karşı. Aetios, IV, 19, 13.

⁴² Dünyaya mitik bakışın başarıyla aşılması olarak Demokritos'un sistemi için bkz. s. 26. Gast 64: "Onun sistemi bütün antik dönem felsefesinin serpilmesi ve zirvesidir: Mitik olan her şey kapı dışarı edilir, o nesnel olduğunu hiç unutmadan, gerçek niteliklerden yola çıkar. Her tip devinimi yerçekiminin gücü taşır. Böylece, en güçsüz faille en muazzam bütünlük elde edilir."

⁴³ Nietzsche bu eserin önsözünden yaklaşık üç pasaj aktarır: Immanuel Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755, *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussisc-

hen Akademie der Wissenschaften, c. I, s. 225-226, 226, 229. Nietzsche daha önce 1867-1868 tarihli fragmanlarda muhtemelen Schopenhauer'in izinden giderek, Laplace'ın kozmologyasını, dünyanın bir girdapla meydana geldiğini bildiren Demokritos'un teorisine yaklaştırır (karş. defter P I, 6, s. 23, BAW 3, s. 332: "Laplace'taki gibi, dünyanın kökeni ve oluşumu girdapla, $\delta\acute{\iota}\nu\eta$ ile açıklanır", bu Schopenhauer, *Parerga* I "Felsefe Tarihi Fragmanları" § 2'den gelir: "Herschel'in gözlemlerinin *a posteriori* olumladığı görülen Kant ve Laplace'ın kozmologyasına göre, [...] gezegen sistemleri yavaş yavaş pıhtılaşan, kendi üzerinde dönen ışıklı bulutsuların yoğunlaşmasıyla oluşur: Binlerce yıl uzaktan, her şeyin esas maddesinin hava ve buhar olduğunu belirten Anaksimenes yine haklıydı [...] Ayrıca, dünyanın kökeni ve korunumunu, Laplace'taki gibi, bir girdap yahut bir $\delta\acute{\iota}\nu\eta$ vasıtasıyla açıklayan Empedokles'le Demokritos'un teorileri de aynı şekilde olumlanır"). *Derslerin* metinlerinde Thales'in öğretisi bahsinde (yk. bkz. s. 129), -her zaman bilimsel düşüncenin zirvesi ve bilimle felsefenin buluşma noktası olarak belirtilen- Kant-Laplace'ın hipotezine daha önce rastladık. Hazırlık fragmanlarında Kant-Laplace hipotezi Anaksagoras felsefesini niteler (karş. FP 3[84] 1869-1870, 16[17] 1871-1872) ve *Yunanların Tragedya Çağında Felsefe* metninde Nietzsche Anaksagoras bahsinde hep Kant'ın bu pasajını aktaracaktır (karş. PHG 17, 361, 9-15).

⁴⁴ Genç Nietzsche'nin felsefesinin oluşumunda Lange'nin önemi için yk. bkz. s. 9 vd.

⁴⁵ Aristoteles, *Fiz.* II, 4, 196a24 vd.

⁴⁶ Cicero, *Tanrıların Doğası*, I, 24, 66: "*ista enim flagitia Democriti, sive etiam ante Leucippi, esse corpuscula quædam lævia, alia aspera, rotunda alia, partim autem angulata, curvata quædam et quasi adunca; ex his effectum esse coelum atque terram, nulla cogente nature, sed concursu quodam fortuito*", Nietzsche Zeller, PG, s. 711, not 1'den aktarır.

⁴⁷ Atomcu öğretilerde rastlantının (veya zorunluluğun) rolü tartışması için bkz. Aristoteles, *Fiz.* II, 4, 195b36 vd.; 196a24 vd.; 196b5 vd.; Simplicios, *Phys.* 330, 14 vd.; Aetios, I, 29, 7 (*Doxogr.* 326b, 7). Nietzsche Zeller, PG, s. 709-713'ten bir pasajı özetler, Nietzsche'nin ne dediğini daha iyi anlamak için pasajın bütünü aktarmak gerekir: "Atomlar sonsuz uzamda sürüklendikleri için, sürekli devinim içindedirler. Atomların bu devinimi Atomculara çok doğal bir olgu gibi gelir ki bunun başlangıcının olmadığını açıkça beyan ederler. Demokritos bu nedenle nedenini belirtmek istememiştir, zira böyle başlangıcı olmayan ve sonsuz olan şey, başka bir şeyden türetilemez. Bu nedenle Aristoteles Atomcuları devinimin nedenini yeterince araştırmamakla suçlar; ama onlar bu devinimi *rastlantıya* atfediyorlarmış

gibi davranmak çok ileri gitmektir. *Rastlantıdan* anlaşılan, ereksel bir nedenden türemeyen her şeyse bu devinime rastlantı denebilir; ama bu açıklama doğal bir nedenin yokluğu anlamına geliyorsa Atomcular böyle bir öğretiye de olabildiğince uzaktırlar: Dünyada hiçbir şeyin bu anlamda rastlantı sonucu olmadığını, zorunlu olarak her şeyin belli nedenlerin sonucu olduğunu beyan ederler [...] Aynı şekilde, Aristoteles ve daha sonraki yazarlar Atomcuların istisnasız her şeyin zorunluluktan meydana geldiğini her daim savundukları, görünürdeki ilineksel olguları doğal nedenlerine bağladıkları, daha önceki bütün sistemlerden daha tutarlı bir tarzda doğanın saf fiziksel açıklamasının peşinden gittikleri konusunda hemfikirdirler. Atomcular doğanın fenomenlerini ereksel nedenlerle kuşkusuz açıklamayacaklardır; onların gözünde doğanın zorunluluğu kör bir güçtü; onların sistemi ne dünyayı yaratan bir ruh ne de kelimenin sonraki anlamıyla ilahi takdir tanımaz. Fakat bu, dünyanın seyrinin rastlantıya kaldığına inanmalarından değil, tam tersine, ona her bakımdan zorunluluğun egemen olduğunu düşünmelerinden ileri gelir.”

⁴⁸ Nietzsche bu düşünceleri Johann Carl Fried’in kitabından alır. Zöllner, *Über die Natur der Kometen* (bkz. özellikle “Über die Endlichkeit der Materie im unendlichen Raume”, s. 313-341).

⁴⁹ Karş. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine* I, 8, 326a9; *Gökyüzü Üzerine* IV, 2, 309a1 vd.; 309b34 vd; Simplicios, *Phys.* 1318, 33 vd.; *De caelo* 569, 5 vd.; 721, 27 vd.

⁵⁰ Her şeyin devininin tek biçimliliğini karş. Epiküros, *Ep.* I, 61 s. 18, 15; Lucretius, *De rer. nat.* II, dize 215 vd.

⁵¹ Aetios, I, 12, 6. Atomların devininin tasviri için bkz. Zeller, PG, s. 713-715.

⁵² Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* III, 4, 303a4 vd.’da atomların $\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\eta$ ’sine [toplanma] Atomcuların $\acute{\epsilon}\pi\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\chi\iota\varsigma$ (kesişme, iç içe geçme) dediklerine tanıklık eder: “ἀλλὰ τῇ τοῦτων $\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\eta$ καὶ περιπλέξει πάντα γεννᾶσθαι [üç kodeks $\acute{\epsilon}\pi\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\chi\epsilon\iota$ ’yi (περιπλέξει (karışma) yerine kesişme, iç içe geçme) verir] [<atomcular>, <temel büyüklüklerin> toplanmasından ve karışmasından (veya kesişme – iç içe geçmesinden), her şeyin doğduğunu <düşünüyorlar>.” Fakat karş. özellikle Simplicios, *De caelo* 609, 24-25. Bkz. Mullach, *a.g.e.*, s. 386-7 ve not 42.

⁵³ Gast 65: “Epiküros bu öğretiyle cesurca alay eder.”

⁵⁴ Demokritos’un bu terimi kullanmasını karş. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, IV, 6, 313a21 vd. (ve Mullach, *a.g.e.*, s. 384-6).

⁵⁵ DL, IX, 32-33; Diodoros, I, 7, 1. Dünyanın oluşumu için bkz. Zeller, PG, s. 716-722.

⁵⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine* I, 2, 403b25 vd.

⁵⁷ Aristoteles, *De respirat.* 4, 471b30 vd.; Lucretius, *De rer. nat.* III, dize 370-373.

⁵⁸ Nietzsche Zeller, PG, s. 728-732'yi kasaca özetler.

⁵⁹ Karş. Proklos, *In Rempublicam* II, 113, 6. Görünen ölüm konusuna gelince Nietzsche not 2, s. 731'e başvurur, burada Zeller şunları yazar: "Demokritos, antik dönemde sıklıkla ele alınan görünen ölümler konusunda περὶ τῶν ἄδου başlıklı özel bir eser yazmıştır [...] Bu eserde, der Proklos, πῶς τὸν ἀποθανόντα πάλιν ἀναβιῶναι δυνατόν; [ölünün yaşama geri dönmesi nasıl mümkündür?] sorusunu araştırır ama [...] yanıt basittir, insan ancak gerçekten ölmediğinde bu mümkündür."

⁶⁰ Aristoteles, *De respirat.* 4, 471b30 vd.; Aetios, IV, 4, 7 (*Doxogr.* 390); Aleksandros, *Top.* 21, 21. Nietzsche Zeller, PG, s. 732-733'ü özetler.

⁶¹ Aristoteles, *De sensu* 4, 442a29 vd. Aristoteles eleştirisiyle şunu gün yüzüne çıkarmak ister: Atomcularla birlikte nesnelerin ve hissedilebilen niteliklerin somutlukla algılandığını gerçekten göz önüne alırsak, bütün duyular dokunmaya yakın bir şeye indirgenir.

⁶² Aslında Aristoteles, *Ruh Üzerine* II, 7, 419a15 vd.

⁶³ Theophrastos, *De sensu* 49-54 (*Doxogr.* 513). Nietzsche Zeller, PG, s. 737-740'ı özetler. Fakat bu son ifadede (*Also stellt das Auge die Dinge noch so dar, wie sie sind*) Nietzsche Zeller'in söylediğinin ve Demokritos'un duyu algısı teorisi tanımından çıkan sonucun tam tersini (*Es ist daher sehr erklärlich, dass unser Gesicht die Dinge nicht so darstellt, wie sie an sich sind*) yazar. Nietzsche'nin şöyle yazmak istediğini varsayabiliriz: Bu durumda, şeyler göze oldukları gibi yansımaz (*Also stellt das Auge die Dinge nicht so dar, wie sie sind*), muhtemelen bir kalem sürçmesiyle *nicht* yerine *noch* yazmıştır.

⁶⁴ Theophrastos, *De sensu* 55-57. Nietzsche Zeller, PG, s. 740'i özetler.

⁶⁵ Homeros'un (*İlyada* XXIII, 698, aslında burada bilincini kaybeden Hektor değil, Euryalos'tur) dizeleri bilinçsiz birinin bilinçli birinden farklı, başka bir idrak faaliyetinde bulunduğu anlamına gelir.

⁶⁶ Theophrastos, *De sensu* 58. Nietzsche Zeller, PG, s. 740-741'i özetler.

⁶⁷ Schopenhauer, *Dünya*, § 7'den hemen hemen kelimesi kelimesine aktarım.

⁶⁸ Thales'in hipotezi gibi, bkz. s. 133. 19[89] 1872-1873 planında Nietzsche Demokritos'un doğa felsefesini ve fizik biliminin vazgeçilmez gerekleri olarak sayı ve ölçü kavramını vurgular. Bu bölümü bitirirken, Nietzsche'nin aslında Zeller'in şemasından aktardığı Demokritos felsefesini ele alırken Abderalının etiğini hatırlatmama-

sının çok şaşırtıcı olduğunu belirtmek istiyoruz. Bununla beraber, Zeller'in buna geniş yer ayırması (karş. PG, s. 749 vd.) dışında, Nietzsche 1867-1868'de şunları yazar: "Demokritos'un fiziğinin anahtarı etiktedir. Kavranamayan her şeyden azade olduğunu bilmek onun felsefesinin τέλος'udur [amaç]. Bir yerde her zaman akıldışı bir öğeyi kabul eden daha önceki herhangi bir sistem bunu vermeyi başaramamıştır. Bütün bunları en iyi kavranabilen düşmeye ve çarpmaya indirgemeye çalışmasının nedeni budur." (P I, 7, s. 44, BAW 3, s. 364). Dahası, bu dönemde Demokritos konusunda yazılmış fragmanların çoğu, Demokritos'un etiğine ayrılmıştır.

§ 15

Pythagorasçılar

Aristoteles'in belirlediği kronolojik sıraya göre, Pythagorasçılarının felsefesi daha önce açıklanan bütün felsefelerin sonuncusu olarak, Platon'un İdealar öğretisinden önce ele alınmalıdır. *Metafizik* {13B}¹ Pythagorasçılarının olağanüstü farklı ilkelerinin gelişimine ve her yeni sistemi etkileme kapasitesine tanıklık eder. Pythagorasçılar belki atomculuktan biraz daha geç, ne Empedokles'in ne de atomcuların onlardan söz edildiğini duyamayacakları kadar her halükârda epey geç ortaya çıkarlar. <">Muhtemelen ilk <Pythagorasçılık> Philolaos'un yazdığı, daha sonra Βάκχαί [*Bakkhalar*] gibi gizemli bir adla bilinen üç ciltlik περί φύσεως [*Doğa Üzerine*] kitabı sayesinde tanınmıştır.² Philolaos aslen Taraslıydı, 5. yüzyılın son yıllarında Thebai'de kalmıştı. Lysis ve Timaios'la aşağı yukarı aynı yıllarda.³ Philolaos'un öğrencisi Eurytos.<">⁴ <">Hatta bir grup Pythagorasçıyı gören Aristoksenos'a göre (DL, VIII, 46), *bilimsel okul*⁵ Philolaos ve Eurytos'un öğrencileriyle birlikte kapanmıştır: Ksenophilos, Ekhekrates, Diokles ve Polymnatos; Ekhekrates *Phaidon*'da boy gösteren Ekhekrates'tir.<">⁶ Neredeyse iki kuşağı temsil ederler. Boeckh, *Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes*, Berlin 1819. Schaarschmidt, *Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus*, Bonn 1864. Valentin Rose önermelerin hepsine karşı çıkar, Zeller ise bazısına.⁷

Pythagorasçılarının temel ilkelerini anlamak için, Elea Okulunun öğretilerinden başlamak gerekir. Çokluk nasıl mümkündür? Ancak var olmayanın da varlık olması koşuluyla. Pythagorasçılar var olmayanı Anaksimandros'un ἀπειρόν'u

gibi anlarlar: Mutlak belirsizdir, hiçbir niteliği yoktur, bu durumda mutlak belirlinin, $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma'$ 'ın [sınırlı] zıddıdır. Fakat *bir* sayısı onlardan çıkar,⁸ yani onun çift ve tek, sınırlı ve sınırsız, nitelikli ve niteliksiz olduğu söylenebilir. Bu yüzden, Elea Okulunun aksine, Pythagorasçılar, bir varsa o zaman bunun iki ilkedен doğduğunu olumlarlar: Fakat o zaman çokluk da vardır: Birlik, aritmetik sayılar dizisini (birliler), sonra geometrik sayıları ya da büyüklükleri (geometrik şekiller) meydana getirir.⁹ Kısacası: Birlik, oluşmuş bir şeydir, öyleyse çokluk da vardır. Nokta, çizgiler, yüzeyler ve cisimler varsa, o zaman maddi nesneler de vardır; sayı şeylerin hakiki varlığıdır. Elealılar, “Var olmayan var olmaz, öyleyse her şey birdir” derler. Pythagorasçılar, “Bir var olan ve olmayan bir şeyin sonucudur, öyleyse var olmayan *vardır*, çokluk da öyle” <derler>.¹⁰

İşte, ilk bakışta çok tuhaf bir spekülasyon. Bana öyle geliyor ki yola çıkış noktası Elea Okuluna karşı *matematik bilimini savunmaktan* ibaret. Parmenides'in diyalektiğini hatırlayalım:¹¹ Burada (çokluğun var olmadığı vazedilerek) *bir* için şöyle denir: 1. Birin parçaları yoktur, bütündür; 2. Sınırı yoktur; 3. Fiili değildir; 4. Ne devinebilir, ne de durağan kalır vb.¹² Dahası, bir olduğu için Varlık ve Birlik üretir, öyleyse fark, birçok parça, sayı, varlığın çoğulluğu, sonra sınırlılık vb. gelir.¹³ Pythagorasçı düşünce benzerdir: Karşıt yüklemlemlerle donatıldıkça var olan bir kavramına karşı çıkılır, yani o, kendisiyle çelişen, şey-olmayandır. Pythagorasçı matematikçiler kendi buldukları yasaların gerçekliğine inanıyorlardı. Çoğulluk sonucunu da çıkarmak için, bir sayısının var olması onlara yetiyordu. Sayısal bağlarda her şeyin gerçek özünü bulduklarına kuşkusuz inanıyorlardı.¹⁴ O halde aslında hiçbir nitelik yoktur, yalnızca nicelikler vardır ama öğelerin (su, ateş vb.) nicelikleri değil, sınırsız olanın, $\alpha\pi\epsilon\iota\varrho\omicron\nu'$ 'un sınırları vardır.¹⁵ Bu, {Aristoteles'te} yalnızca $\acute{\omicron}\lambda\eta'$ 'nin [madde] gücüyle var olmaya benzeyen bir şeydir. O halde her şey iki etmenden doğar: iki zıttan. Yeni bir düalizm. Aristoteles'te (*Metaf.* I, 5) dikkat çeken bir tablo:¹⁶ Sınırlı Sınırsız, Çift Tek, Bir Çok, Sağ Sol, Erkek Kadın, Durağan Devingen, Düz Eğri, Aydınlık Karanlık, İyi Kötü, Kare Eşkenar. Burada Sınırlı, Tek, Bir, Sağ,

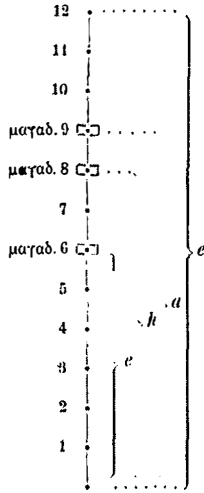
Erkek, Durağan, Düz, Aydınlık, İyi, Kareyle oluşan bir dizi; Sınırsız, Çift, Çok, Sol, Kadın, Devingen, Eğri, Karanlık, Kötü, Eşkenarla başka bir dizi oluşur. Bu bize Parmenides'in örnek tablosunu hatırlatır. *Varlık*: aydınlık, seyrek, sıcak, aktif; var olmayan: gece, yoğun, soğuk, pasif.¹⁷

Niteliksel olan her şeyin niceliksel olduğunu onaylamanın yola çıkış noktası akustiktir. <"> Aynı uzunlukta ve kalınlıkta iki çalgı teli alınıp ikisine de art arda farklı ağırlıklar yüklenirse seslerin belirli sayısal oranlarda dönüştüğü fark edilir. Sonra, gerilmiş her bir çalgı telinin altına hareketli bir eşik (μαγάδιον) tutturulup farklı iki yere konur: Hareketli eşik çalgının telini iki eşit parçaya bölerse bölünmemiş tele göre iki telin sesi daha yüksek oktavda çıkar. İki parça arasında 2/3 (λόγος ἡμιόλιος) oranı oluşursa beşli aralık (διὰ πέντε) -3/5 oranındaysa dörtlü aralık (διὰ τεσσαράων)- sesi duyulur. Çalgıya κανών [tek telli] denir. Pythagoras çalgı telinin altındaki yüzeyi 12 parçaya bölmüş, dörtlü, beşli oktav ve tek ses için telin uzunluk ölçüleri olarak 6, 8, 9, 12 sayılarını elde etmişti. Pythagoras, enstrümanından, tam sesin sayısal oranını da belirlemişti: τόνος 8/9 ἐπόγδοος λόγος.<">¹⁸

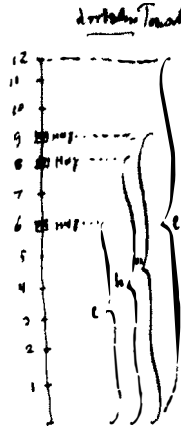
<">Kutsal sayılar sonucuna şöyle varılır: 1, 2, 3, 4 sayıları ahenkli aralıkları içerir: σύμφωνα, yani 1/2 oktav, 2/3 beşli, 3/4 dörtlü. Hepsi birlikte τετρακτὺς [dörtlü] oluşturur. Bunlara içerdikleri birler eklenirse, δεκάς [onlu] elde edilir. Bu sayılara, tam ses aralığını içeren 8 ve 9 sayıları da eklenirse 1 + 2 + 3 + 4 + 8 + 9 = 27 elde edilir. Toplamdaki öğelerin sayısı, sonra da bizzat toplam kutsal 7 sayısını verir.¹⁹ Platon *Timaios*'ta dünyanın ruhu kurgulamasını bu 7 sayısı üzerinde temellendirir<">;²⁰ karş. Westphal, *Rhythmik und Harmonik*, s. 64.

Aslında müzik Pythagorasçıların söylemek istediklerinin en iyi örneğini verir. Kendi başına müzik ancak işitme sinirlerimizde ve beyinlerimizdedir. Diğer türlü müzik, (Locke'taki anlamıyla) esasında, saf sayısal oranlar içerir; yani bu, önce ölçünün nicelik işlevi, sonra da gamın derecesinin nitelik işlevidir, dolayısıyla armoni ögesi kadar ritim ögesidir. Aynı anlamda, dünyanın bütün özü, ki müzik o özün bir imgesidir, en azından kısmen yalnızca sayılarla açıklanabilmiştir.²¹ Bugün kimya ve fizik alanı tam olarak böyledir: Kesinlikle nüfuz

edilemeyen güçlerin matematiksel formüllerini her yerde keşfetmek. Bu anlamda bilimimiz Pythagorasçıdır. Kimyada atomculukla Pythagorasçılık birleşir, bunun yolunu antik dönemde Ekphantos hazırlamıştır.²²



Westphal, s. 62



Nietzsche, s. 133

Pythagorasçılar böylece son derece önemli bir keşif yapmışlardır: Sayının önemi, dolayısıyla, fiziksel maddeleri çok dakik araştırma imkânı. Diğer fizik sistemlerinde öğeler ve birleşimleri sorun olarak görülmüştür. Farklı nitelikler onların birleşmesinden veya ayrışmasından doğmuş olmalıydı. Sonunda artık farklı niteliklerin oran farkları üzerinde temellendiği söylenmektedir. Yine de, önceden hissedilen bu oran özenle uygulamaya koyuluncaya kadar <gidilecek> uzun bir yol vardı. Şimdilik abartılı benzetmelerle yetinilir. Aristoteles (*Metaf. I, 5*)²³ onu şöyle anlatır: “Pythagorasçılar denenler matematiğin nesneleriyle haşır neşir olup bunları öne çıkaran ve arkalarında duran ilk <filozoflar> olmuş, bunların ilkelerinin her şeyin ilkeleri olduğuna inanmışlardır. Mademki sayılar doğal olarak bunların asılları ve bunlarda ateş ve toprak ve sudan ziyade varolanlarla ve varlığa gelenlerle pek çok benzerlik gördüklerini düşündüler (ki sayıların şu-şu özelliği adalet, şu-şu özelliği ise ruh ve us, bir başkası intizam, ve de-

yim yerindeyse diğer her bir şey için de benzer şekilde), ayrıca sayılarda armonilerin özellik ve oranlarını gördüler, ve madem diğer her şeyin doğası sayılara göre biçimlenmiş görünür, ve sayılar da tüm doğanın asıl varolanları, sayıların öğelerinin tüm varolanların öğeleri ve tüm göğün bir uyum ve sayı olduğunu farz etmişler; sayılarda ve uyumlarda göğün özelliklerine ve kısımlarına ve evrenin bütün düzenine ilişkin kurdukları ne kadar analogi varsa toplayıp birbirine uydurmuşlardır.” Söz gelişi, 10 sayısının mükemmel ve sayıların bütün özünün misali olduğunu düşündükleri için gökyüzünde devinen on cisim bulunduğunu da iddia ettiler; yine de yalnızca dokuzu görünebildiği için, onuncu <gök cismi> olarak karşı-yeri yarattılar. Onlar için sayısal öğeler tek ve çiftti, çift sayılar sınırsız, tek sayılar sınırlıdır, bir bu iki öğeden oluşur, aynı anda hem tek hem çift sayıdır. Sayı, bu birden doğar, evren de sayılardan. Bütün sayılar çift {ἄρτιος} ve tek sayılardan pay alır, verili her sayı çift ve tek {περισσός} öğelerden meydana gelir. Pythagorasçılar tek ve çift sayıların şeylerin tümel bileşenleri olduğu sonucuna varırlar. Tek sayıyla sınırlıyı çift sayıyla sınırsızı özdeşleştirirler, çünkü birincisi bölünmeye sınır getirir, ikincisi getirmez. O halde, her şey sınırlı ve sınırsızdan oluşur.²⁴ Sınırlı ve tek sayı olan mükemmel sayılır (bkz. tek sayıların halk için anlamı).²⁵ Bu tek sayılara γνώμονες de derler:²⁶ *Gnomon*, bir sayının karesine eklendiğinde, toplamda başka bir sayısının karesini veren sayıdır. Bütün tek sayıların özelliği budur: $1^2 + 3 = 2^2$; $2^2 + 5 = 3^2$; $3^2 + 7 = 4^2$. Tek sayılara bir eklendiğinde yalnızca kareli sayılar, böylece, bir sayılar sınıfı elde edilir: $1+3 = 2^2$, $1+3+5=3^2$ vb. Bire çift sayılar veya tek ve çift sayılar eklendiği takdirde ise farklı sayılar elde edilir.²⁷ -Pythagorasçılar burada zıt nitelikleri bulmuşlar, sınırlı ve tek sayıyı en iyi, sınırlı ve çift sayıyı en kötü diye düşünmüşlerdir. Fakat şeylerin temel bileşenleri zıt yapıdaysa bunların bir şey meydana getirmesi için bir bağ gerekir. Philolaos’a göre bu bağ *armonidir*, ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμυγέων ἔνωσις δίχα φρονεόντων σύμφρασις [Zira armoni karışmış birçok öğenin birliği ve uyumsuz öğelerin uzlaşmasıdır]²⁸ (çokluğun birliği ve aykırı eğilimlerin uzlaşmasıdır). Öğeler her şeyde zıtsa o zaman her şeyde armoni de

vardır: Her şey sayıdır, her şey armonidir, çünkü her belirli sayı tekle çiftin armonisidir. Armoniye oktav belirler. Oktavın oranı 1/2'dir, başlangıçtaki zıtlık armonide çözümlenir. Bu temsilde *Herakleitos*'un etkisini görüyoruz.²⁹

Onların denklikler yöntemini belirlemek için, <">adaletin <Pythagorasçılara göre> eşitin eşitle çarpımına, yani kareye dayandığından söz edilebilir; bu nedenle, 4 veya 9 sayısına (tek sayının ilk karesi) adalet denir. 5 sayısına (ilk eril sayıyla ilk dişi sayının kombinasyonu) evlilik denirdi; bire akıl denir, çünkü sabittir. İkiliğe görüş denir, çünkü değişebilir ve belirsizdir.<">³⁰ Şu-şu kavramın evrenin şu-şu bölgesinde yeri vardır; örneğin görüşün bölgesi yeryüzüdür (çünkü gök cisimleri dizisinde yeryüzü ikinci sırada yer alır), καίρός [uygun zaman] güneş bölgesinde bulunur (ikisi de 7 sayısı ile ifade edilir).³¹ <">Karenin köşeleri yeryüzü tanrıları Rhea, Demeter, Hestia'ya ayrılır, çünkü kare, küpü sınırlayan yüzeyi meydana getirir ve Philolaos'a göre, yeryüzünün ilk şekli bu olmalıdır.³² Üçgenin açıları yıkıp yok eden tanrılara, Hades, Dionysos, Ares ve Kronos'a ayrılır, çünkü ateşin ilk formu dört eşkenar üçgenin sınırladığı dört-yüzlüdür.<">³³ <">Onlar sistemi özellikle önemlidir: Pythagorasçılar için, on sayısından sonra gelen bütün sayılar ilk on sayının tekrarı olduğundan, sayıların bütün kuvveti ilk on sayıda toplanmış gibi gelir onlara. On sayısına büyük, her şeye gücü yeten, her şeyin kaynağı, yeryüzü yaşamının ve tanrısal yaşamın başlangıcı ve rehberi denir. Buradan da gerçekliğin toplamının belirtilmesi gereken onlu sayılar çıkar (zıtlıklar tablosu, yeryüzü cisimleri sistemi).³⁴ τετρακτὺς için, μάγαν ἀενάου φύσιος ῥιζώματ' ἔχουσιν [sonsuz doğanın kaynağı ve kökleri] denir; şöyle yemin edilir: οὐ μὰ τὸν ἀμετέρα γενεᾶ ραπαδόντα τετρακτύν [ruhumuza dörtlüyü veren vasıtasıyla].³⁵ Şeyleri dörtlü diziler halinde düzenlemek sevilir<">³⁶ örneğin Thrasyllus.³⁷ <">Bir, diğer bütün sayıların çıktığı ve zıt niteliklerin onda birleşmesi gereken ilk özdür: ἀρτίῳ μὲν γὰρ προστεθὲν περισσὸν ποιεῖ, περισσῷ δὲ ἄρτιον, ὃ οὐκ ἂν ἐδύνατο, εἰ μὴ ἀμφοῖν ταῖν φύσειν μετεῖχε [çift sayıya eklenen bir, tek sayıyı verir, tek sayıya eklenen bir, çift sayıyı verir, ikisinin doğasından pay almasaydı bunu yapamaz-

dı].<">³⁸ Geometrik şekillerden çıkarımla <">birliği noktayla, ikiliği çizgiyle, üçlüğü yüzeyle ve dört sayısını katı cisimle özdeşleştirirler.³⁹ Fakat cismi şekilden çıkarabildiklerine inanırlar. Cisimlerin temel nitelikleri formlarına bağlı olmalıdır. Sıradan beş katı madde alarak, dünyayı küple, ateşi dört-yüzlüyle, havayı sekiz-yüzlüyle, suyu yirmi-yüzlüyle ve geri kalan bütün öğeleri on-iki-yüzlüyle bağdaştırır;⁴⁰ yani bu farklı varlıkların en küçük bileşenlerinin bu formlarda olduğunu düşünüyordu.<">⁴¹ Asli varlıkların sayısının beş olması Empedokles-sonrası dönemi, yani Empedokles'in Philolaos'un üzerindeki etkisini ortaya koyar.⁴² Pythagorasçılar kozmogonyayı şöyle düşünüyorlardı: <">Önce evrenin ortasında (Bir yani Monas, evrenin ocağı, Zeus'un kalesinin muhafızı denen) ateş doğar.<">⁴³ <"><Ateş> ἄπειρον'a çok yakın olan parçaları kendine çeker, böylece sınırlı ve belli hale gelirler.<">⁴⁴ (Anaksimandros'un ἄπειρον kavramı aklıma geliyor). <">Bu eylem evren tamamlanıncaya kadar ara vermeden sürer<">⁴⁵ (Anaksimandros'un ἄπειρον'undan belli dünyayı meydana getirmek için Herakleitos'un ateşi kullanılır).⁴⁶ <">Bu evren küredir (Empedokles {veya Parmenides}), ortasında merkezî ateş vardır, ateşin etrafında dönem on gök cismi batıdan doğuya gider. <Merkezî ateşin> en uzağındaki kısımda sabit yıldızlı gök vardır. Onun yanında beş gezegen {Satürn, Jüpiter, Mars, Venüs, Merkür}, sonra güneş, ay, yeryüzü ve onuncu olarak da karşı yer vardır. En dış sınırı çevredeki ateş oluşturur.<">⁴⁷ <">Yeryüzü merkezî ateşin çevresinde, yeryüzüyle ateşin arasında da karşı-yer devinir, böylece yeryüzü karşı-yerle merkezî ateşe hep aynı yüzünü gösterir. Öte yanda yaşayan bizler bu nedenle merkezî ateşin ışınlarını doğrudan değil, güneş aracılığıyla dolaylı algılarız.<">⁴⁸ <">Pythagorasçılar yeryüzünü küre formunda düşünüyorlardı;<">⁴⁹ <">Astronomi için çok önemli bir ilerleme. Önceden yeryüzü durağan sanılıyor ve günün saatlerinin birbirini izlediği sonucuna güneşin deviniminden varılıyordu, oysa burada saatlerin birbirini izlemesini yeryüzünün devinimiyle açıklama çabasını görüyoruz.<">⁵⁰ Merkezî ateş bırakılır da karşı-yerle yeryüzü kaynaştırılırsa yeryüzü kendi eksenini etrafında devinir. Copernicus ilkesini doğrudan Cicero, *Acad.* II,

39'la Plutarkhos *de placit philos* III, c. 13 (Philolaos üzerine)'den çıkarmış olmalıdır.⁵¹

<">Yıldızların deviniminin bir sonucu kürelerin armonisi öğretisidir. Hızla devinen her cisim ses çıkarır. Yıldızlar birlikte bir oktav, yani bir armoni, ki aynı şeydir, meydana getirir.<">⁵² Bu armoni bizim anladığımız anlamda değil, antik heptakordun telidir. Zira <">oktavın bütün sesleri birlikte tınlandığında hiçbir "armoni" yoktur.<">⁵³ <"><Kürelerin armonisini> *bizim* duyamamamızı şöyle açıklarlar: Demirci ocağında oturanlara nasıl gelirse bize de öyle gelir. Doğduğumuzdan beri aynı gürültüyü işitiriz, sesin varlığını fark etmemiz için tam tersi olan sessizlik yoktur. Aslında bu fikir yalnızca gezegenlerle ilgiliydi, çünkü heptakorda göre, armoni yedi ses içerirken bu durumda on ses oluşurdu.<">⁵⁴ <">Gözlerin yıldızları temaşa ederken gördüğünü, kulaklar seslerin akorduyla işitir.<">⁵⁵ <">Çevresel ateşin rolü dünyayı bir arada tutmaktı, bu nedenle, ona ἀνάγκη [zorunluluk] dediler.<">⁵⁶ Boeckh bu yolla Samanyolunu anladıklarını göstermiştir.⁵⁷ <">Ateş çemberinin dışında ἄπειρον vardır. Arkhytos, insan kolunu veya değneğini dünyanın sınırlarına uzatabilir mi, diye sormuştu. Bu mümkün olsaydı dünyanın dışında bir şey olması gerekirdi, yani ὤμα ἄπειρον [sınırsız cisim] ve τόπος [uzam] ki aynı şey demektir. İkinci neden: Devinen cisimlere yer açma amacıyla devinim yapılması gerekiyorsa başka cisimler evrenin sınırları dışına çıkmalıdır: Dünya sınırlarının dışına taşmalıdır κυμανεῖ τὸ ὅλον [her şey sınırlarının dışına taşacaktır].<">⁵⁸

Merkeze az veya çok yakın mesafe kavramı adına evrende yukarı aşağı kavramından ilk kez Pythagorasçılar vazgeçmişlerdir. <">Merkeze çok yakın olana sağ, çok uzak olana sol demişlerdir. Gök cisimleri öne doğru, batıdan doğuya devinir. Merkez, kozmik cisimlerin sağında şeref yerindedir. Pythagorasçılar dünyanın üst bölümlerinin daha mükemmel olduğunu düşünüyorlardı.⁵⁹ Dıştaki ateş çemberini yıldızlar çemberinden ve bunları da ayın üstünde ve altında yer alan çemberlerden ayırıyorlardı. Ὀλυμπος [Olympos] en dış çember, κόσμος [Kozmos] yıldızların gökyüzüdür, Üranos daha alt bölgeydi. İlki bütün saflığıyla (yani sınırlı ve sınırsız) öge-

lerin; ikincisi düzenli devininin, üçüncüsü oluş ve bozuluşun yeridir.<">⁶⁰ -<">Yıldızlar tam olarak aynı konuma gelirse hem aynı insanlar <yaşama> geri dönecekler hem de aynı eylemler <yapılacaktır><">.⁶¹

<">Ruh ve bilgi teorisi konusunda söylenebilecek az şey vardır. Philolaos fiziki yapıyı beş sayısı, yaşamı altı, aklı, sağlığı ve "τό ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς [ışık deneni]" yedi, sevgi, dostluk, sağduyu ve keşif yeteneğini sekiz sayısı ile belirtirken bunu ele alır.<">⁶² Sonra ruhun bir armoni olduğuna, yani beden kendi armonisi olduğuna dair ünlü ilkeyi.⁶³ <">Aklın yeri beyin, yaşamın ve duyarlılığın kalp, ῥέως'in [kök] ve ἀνάφυσι'nin [tohum] (kök salma ve tohumlanma) göbek, üremeninse cinsel organlardır. <Bu organların> birincisinde insanın, ikincisinde hayvanın, üçüncüsünde bitkilerin, dördüncüsünde bütün varlıkların tohumu bulunur.<">⁶⁴ <">Sayı olmadan bilmek mümkün değildir, sayıda hiç hata yoktur, şeylerin arasındaki bağlantılar ancak onunla bilinir. Her şey sınırlı, sınırsız veya aynı zamanda ikisi olmalıdır, ama sınır yoksa hiçbir şey bilinemez.<">⁶⁵

Pythagoras felsefesinin akrabası sorulacak olursa, önce Parmenides'in, şeyleri ilkelerin düalizminden doğurtan eski sistemi, sonra Herakleitos'un ateşiyle sınırlanıp devinen Anaksimandros'un ἀπειρον'u görülür. Fakat görünen o ki bütün bunlar yardımcı felsefi unsurlardan ibarettir. <Bu felsefenin kaynağı> dünyadaki sayılar analojisini bilmektir, çok özgün bir bakış açısı. Elealıların birlik öğretisine karşı bu ilkeyi savunmak için Pythagorasçılar sayı kavramını keşfetmek zorunda kaldılar, hatta Bir sayısı bile oluşmuş olmalıydı. Burada, zıt nitelikleri birleştiren ἁρμονία'yı [armoni] ve şeylerin babası olarak Herakleitos'un πόλεμος fikrini benimsediler. Aynı güce Parmenides Ἀφροδίτη [Aphrodite] adını vermişti.⁶⁶ Aphrodite oktavdaki her şeyin doğuşuyla bağlantıyı simgeliyordu. Pythagorasçılar tek ve çift sayıyı meydana getiren iki düşman öğeyi ayrıştırdılar. Bu iki kavramı <felsefe dağarcığına> çoktan yerleşmiş terimlerle tanımladılar. Çifte ἀπειρον adını verdiler: Attıkları en büyük adım buydu, γνῶμονες, yani tek sayılar da bir dizi sınırlı sayıyı, kareli sayıları meydana getiriyordu. Böylece, burada son kez ortaya

ıkan Anaksimandros <öğretisiyle> köprüleri attılar. Sınırlıyı Herakleitos'un ateşiyile özdeşleştirdiler, onun görevi artık tamamıyla belirli sayısal bağlantılar dahilinde belirsizi zmekti. İşte *hesabın* kuvveti. Herakleitos'un λόγος kavramını almış olsalardı; λόγος terimi altında *proportio*'yu [oran ilişkisi] (yani πέρας [sınır] gibi oranları neyin meydana getirdiğini, sınırları neyin belirlediğini) ok iyi anarlardı. Temel düşünce şudur: *Niteliklerden tamamıyla yoksun diye düşünülen madde yalnızca sayısal oranlar aracılığıyla ş-u-ş-u belirli niteliği edinir.* Bu durumda, Anaksimandros problemi yanıtlanır. Oluş hesap olarak ortaya çıkar. Leibniz'in düsturunu hatırlatır bu (*Epistol collectio. Kortholu ep. 154*): Müzik *exercitium aritmeticae occultum nescientis se numerare animi* [zihnın bilmeden saydığı, bilindış bir aritmetik faaliyeti] olacaktır.⁶⁷ Pythagorasçılar dünya konusunda bunu da pekl syleyebilirlerdi ama hesabı hakikatte *ne* yapar, elbette syleyemezlerdi.⁶⁸

Notlar

¹ Aslında Aristoteles, *Metaf.* I, 5, 985b25 vd., burada Aristoteles Sokrates-öncesi filozofların öğretilerini sergiledikten sonra (ve Platon'un idealar teorisini sunmadan hemen önce) Pythagoras'ın tezlerini tartışır.

² Örneğin Stobaios, *Ecl.* I, 15, 7 s. 148, 4; I, 25, 8 s. 214, 21; Proklos, *In Eucl.* 22, 9 vd. Philolaos'un yazısının başlığına bu adı verirler. Zeller, PG, s. 287-288 not 6'da Boeckh, *Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes*, Berlin 1819, s. 24 vd.'ndaki araştırmalara gönderme yapar. Diels'e göre farklı iki yazı vardır.

³ DL, VIII, 84'e göre, Philolaos Kroton'da doğmuştur. Yine de aynı Diogenes Laertios (VIII, 46; ayrıca karş. Cicero, *De resp.* I, 10, 16; Vitruvius, I, 1, 16) Taraslı Philolaos'tan söz eder. Philolaos'un Thebai'ye yolculuğu konusunu karş. Platon, *Phaid.* 61d-e ve *Schol. ad loc.* Plütarkhos, *de genio Socr.* 13, 583a; Cicero, *De resp.* I, 10, 16'dan çıkarıldığı gibi, Lysis'le Timaios Philolaos'un çağdaşydılar, kuşkusuz Philolaos'la aynı dönemde bir süre Thebai'de yaşamışlardı, karş. DL, VIII, 7; Iamblikhos, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 250; Timaios konusunda elimizdeki bilgilerin çoğu Platon'un *Timaios'*undan gelir (örn. 19c).

⁴ Iamblikhos, *Pythagoras'ın Yaşamı*, 139 ve 148; ayrıca karş. DL, III, 6; VIII, 46. Nietzsche Zeller, PG, s. 287-288 ve not 5-6'yı özetler.

⁵ Bilimsel okulla dinsel okul arasındaki bölünmeyi karş. yk. § 8, s. 172.

⁶ Nietzsche Zeller, PG, s. 288 ve not 4'ten alıntılar. Ekhekrates için bkz. Platon, *Phaid.* 88d.

⁷ Zeller için bkz. PG, s. 243 vd.'daki not; Rose için bkz. *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio*, Berlin 1854, s. 2-16.

⁸ *Die Eins*, yani "bir sayısı" *das Eins "bir"* ile karıştırılmamalıdır.

⁹ Aslında Aristoteles, *Metaf.* I, 5, 986a10-20 birin, zıt iki niteliği aynı anda taşıdığı ve ikisinden de aynı zamanda ortaya çıktığı halde ikisiyle de örtüşemediğini belirtir; ayrıca karş. *Gökyüzü Üzerine*, II, 13 (özellikle, 293b10-15); Philolaos, fr. 7-8 DK; Boethius, *inst. mus.* III, 5, s. 276, 15.

¹⁰ Aristoteles, *Metaf.* I, 5, 987a13-25'e göre, tam da (sınırlıyla sınırsızın karışımından meydana gelen) asli varlığın içkin çokluğundan dolayı her şeyin özünün çokluk olduğunu desteklemek mümkün.

¹¹ Nietzsche Platon'un diyalogunun ikinci bölümünde (*Parm.* 137c4; 166c5) Parmenides'e atfedilen "diyalektik alıştırmaya" (γυμνασία, *Parm.* 135c8; d4; d7) gönderme yapar.

¹² Bu düşünceler, birin birliği konusunda Platon'un Parmenides'inin diyalektik alıştırmasının ilk hipotezinin tartışmasının bir kısmına tekabül eder (<bir> "bir" ise karş. *Parm.* 137c4-142a8): Bir gerçekten birse o zaman parçasız, vasıfsız, özelliksiz, tanımsız olacak, hatta var olmayacaktır (zira ona varoluş atfetmek için ikinci bir şeyin [varlık] kabul edilmesi gerekir ve artık mutlak birden söz edilemez).

¹³ Nietzsche burada birin varoluşuna dair Platon'un Parmenides'inin diyalektik alıştırmasının ikinci hipotezi tartışmasında varılan sonuçlardan birkaçına gönderme yapar ("bir varsa", karş. *Parm.* 142b1-155e3): Bir varsa birin dışında varlık da vardır, artık bir ve aynı şey değil, iki şey söz konusudur. Bu durumda, varlıktan ve birden (ve bunların ikiliğinden) farkı, çoğulluğu ve sayıyı çıkarmak mümkündür.

¹⁴ Philolaos, fr. 1-6 DK.

¹⁵ Nietzsche burada *apeiron*'u daha önce sık sık yaptığı gibi (karş. bk., § 6, s. 146 vd. ve s. 148) *Unbegrenzt* (belirsiz) değil, *Unbestimmt* (sınırsız) diye çevirir.

¹⁶ Aristoteles, *Metaf.* I, 5, 980a20 vd.

¹⁷ Karş. Parmenides, fr. 8-9, 11-12, 17-18 DK.

¹⁸ Nietzsche R. Westphal, *Griechische Rhythmik und Harmonik nebst der Geschichte der drei musischen Disciplinen. Zweite Auflage*, Leipzig: B. G. Teubner 1867, s. I-XXX, 744, 65 (BN)'nin 62-63. sayfalarından aktarır. Çizim de Westphal, s. 62'den alınmıştır.

¹⁹ Kutsal sayıları, özellikle 7'yi karş. Lükianos, *Pro lapsu inter salutandum* 5; *Theolog. Arithm.* s. 74, 10; s. 82, 10 vd.; s. 81, 15.

²⁰ Nietzsche Westphal, s. 64'ten alıntı yapar. Karş. *Tim.* 35b-36b, Platon sayısal oranların üzerine temellendirerek dünyanın ruhunun yapısını anlatır, demiurgos onu bu oranlarla meydana getirmiştir. Gönderme tam tamına "Pythagoras"ın sayılarına, 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27'yedir; *Timaios*'taki bu sayılarla müzikal armoniler arasındaki bağların analizini karş. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a Running Commentary*, Londra 1937, s. 69-72.

²¹ Schopenhauer'in "iradenin dolaysız yansıması" olarak müzik teorisine atıf, karş. Schopenhauer, *Dünya*, § 52. Nietzsche, ölüm sonrası yayınlanan 1869-1870 tarihli bir fragmanda Pythagoras'ın müzik kavrayışını Schopenhauer'in kavrayışına açıkça yaklaştırır: "Dünyanın özü olarak müziğin özü -Pythagoras'ın kavrayışı" (FP 3[46] 1870).

²² Ekphantos'un yaptığı atomculukla Pythagorasçılığın sentezini karş. Hippolytos, *Ref. I*, 15, s. 18 (*Doxogr.* 566); Aetios, I, 3, 19 (*Doxogr.* 286); II, 3, 3 (*Doxogr.* 330).

²³ Aristoteles, *Metaf. I*, 5, 985b25-30.

²⁴ Bu pasaj Aristoteles, *Metaf. I*, 5, 985b30-986a20'nin dolaylı aktarımıdır.

²⁵ Gözlem Zeller, PG, s. 302 ve not 1'den alınmıştır, örneğın Aris-
toteles, *Nik. Etik*, II, 5, 1106b29'da tanıklık edildiğı gibi, Yunanların
ve Romalıların tek sayıları çift sayılardan daha iyi bir alamet diye
düşündüklerini hatırlatır.

²⁶ Karş Aristoteles, *Fiz. III*, 4, 203a14; Simplikios, *Phys.* 457, 1 vd.;
Stobaios, *Ecl. I pr.* 10, s. 22, 16.

²⁷ Karş. *Theolog. Arithm.* s. 82, 10 vd.

²⁸ Philolaos, fr. 10 DK.

²⁹ Karş. Philolaos, fr. 6-7 DK; Herakleitos'un "uyumsuz armoni"
kavramını karş. fr. 8 ve 51 DK (SG [A 5; 4]): "Zıtlaşan birleşir ve ar-
monilerin en güzeli ayrıklardan oluşur"; "Ayrılarak kendisiyle nasıl
uyum sağladığını anlamazlar: tam da yayla lirinki gibi zıtlıkların
uyumu."

³⁰ Nietzsche Zeller, PG, s. 335'i yorumlayıp aktarır.

³¹ Nietzsche Zeller, PG, s. 336-337 ve not 1'i özetler. Pythagorasçı-
larda sayıların şeylerle ve ahlak veya felsefe kavramlarıyla özdeşleş-
tirilmesini karş. Aristoteles, *Metaf. I*, 5, 985b23 vd.; XIV, 6, 1092b26
vd.; [a.g.y.], *Magna Moralia I*, 1, 1182a7 vd.; I, 34, 1194a28 vd.; özellik-
le Aleksandros, *Metaph.* 28, 23 vd.; 38, 20 vd.; 55, 22 vd.

³² Karş. Aetios, II, 6, 5 (*Doxogr.* 334).

³³ Karş. Plütarkhos, *De Is. et Os.* 75; 30; Proklos, *In Eucl. I*, 130; I,
166; I, 173; I, 174. Nietzsche Zeller, PG, s. 338 not 1'den aktarır.

³⁴ Karş. Aristoteles, *Metaf. I*, 5, 986a8 vd.; *Theolog. Arithm.* s. 82, 10
vd. Nietzsche gerçeğın toplamının onlu sayıların yapısına göre açık-
landığını gözlemler: on gök cismi, ilkeleri oluşturan zıt on çift.

³⁵ Karş. *Carmen aureum V*, 47 vd.; Hierokles, *in Carmen aureum* 166
vd. (*Fragm. philos. graec. I*, 464 vd.); Lükianos, *Pro lapsu inter salutan-
dum* 5; Sextus Empiricus, *adv. math.* VII, 94 vd.; IV, 2; Aetios, I, 3, 8
vd. (*Doxogr.* 280).

³⁶ Nietzsche Zeller, PG, s. 342-343 ve not 6'dan aktarır.

³⁷ İskenderiyeli Thrasyllus (M.S. 1. yüzyıl) astrolojiyle ilgilenmiş-
tir. Platon'un ve Pythagoras'ın teorilerinden epey etkilenmiştir. Mü-
zikal harmoni üzerine pek çok çalışması vardır, Platon'un diyalogla-
rının dört eser halinde düzenlenmesini ve edisyonunu da ona borç-
luyuz.

³⁸ Nietzsche Zeller, PG, s. 343 ve not 2'den aktarır. Karş. Aristote-

les, fr. 199 Rose. Teki çift, çifti de teke dönüştürebildiğinden Pythagorasçılar biri "tek-çift" diye tanımlarlar (karş. örneğin Philolaos, fr. 5 DK).

³⁹ Karş. DL, VIII, 24; *Theolog. Arithm.* s. 82, 10 vd. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Metaf.* VII, 2, 1028b15.

⁴⁰ Philolaos fr. 12 DK ama Pythagoras da (Aetios, II, 6, 5; *Doxogr.* 334) söz konusudur. Pythagorasçılardan Philolaos'a geçişin nedeni Nietzsche'nin Zeller'in kitabının farklı pasajlarını alıntılanmasıdır.

⁴¹ Nietzsche Zeller, PG, s. 350-351'den aktarır. Karş. Plütarkhos, *De placitis philosophorum* II, 6, 5.

⁴² Nietzsche bu konuda da Zeller, PG, s. 351-352'in izinden gider: "Dört öge Pythagorasçılardan beşinciye anmayan Empedokles'e mi geçti yoksa tam tersine Empedokles'ten bunlara beşinciye ekleyen Pythagorasçılara mı geçti? Tarihsel tanıklıklar buna karar vermemeze fırsat vermez. Fakat başka tarzda nedenler ikinci görüşten yanadır. Zira bir yandan Philolaos'un teorisi, o kadar geniş geometrik bilgiler varsayar ki o teörin geç tarihli olduğunu düşünürüz. Öte yandan, dört öge varlığı öğretisini ilk Empedokles'in öğretmiş olması bize daha olası görünür."

⁴³ Nietzsche Zeller, PG, s. 354'ü özetler. Karş. Philolaos, fr. 7-8 DK; Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 13, 293a15-b5; Simplicios, *De caelo* 511, 26 vd.; Aetios, II, 7, 7 vd. (*Doxogr.* 336): "Philolaos ateşi <evrenin> ortasına, orta bölgeye yerleştirir, buraya her şeyin ocağı, Zeus'un köşkü, tanrıların anası, sunak, doğanın birleştiricisi ve ölçüsü der"; III, 11, 3 vd. (*Doxogr.* 377).

⁴⁴ Nietzsche Zeller'in metninde bulunan *Unbegrenzt*'in yerine ἀπειρον'u koyarak Zeller PG, s. 355'i özetler. Karş. Aetios, II, 6, 2.

⁴⁵ Nietzsche Zeller, PG, s. 355-356'yı yorumlar.

⁴⁶ Nietzsche, Pythagorasçı kozmolojiyi Herakleitosçuluk ve Anaksimandros'un öğretisiyle bağlantısına dayanarak açıklar: Pythagorasçılara göre, evrenin ortası, doğanın birleştiricisi ve ölçüsü ateş (Herakleitos'a göre, her şeyin ilkesi) kozmosa düzen ve form vererek her şeyi sınırlama, sınırsız (Anaksimandros'un ἀπειρον'unu) sınırlama eyleminde bulunur.

⁴⁷ Nietzsche Zeller, PG, s. 356'yı yorumlar ama iki bilgiyi birleştirir: Parantez içindeki kısımla satırın altındaki gezegenlerin adları. Bu Pythagorasçı kozmoloji imgesi (dünya küresinin merkezinde ve çevresinde, ve on gök cisminin ortasında asli ateş) Aetios, II, 7, 7 vd. (*Doxogr.* 336) tarafından anlatılır ve Aristoteles, *Metaf.* I, 5, 986a5-11; *Gökyüzü Üzerine* II, 13, 293a18 vd.'nda anlatılanla uyumludur.

⁴⁸ Nietzsche Zeller, PG, s. 360-361'i yorumlar, Karş. Aetios, III, 11, 3 vd. (*Doxogr.* 377); II, 20, 12 vd. (*Doxogr.* 349).

⁴⁹ Nietzsche Zeller, PG, s. 364'ten aktarır. Karş. DL, VIII, 25; 48.

⁵⁰ Nietzsche Zeller, PG, s. 369'dan aktarır. Pythagoras'ın yeryüzünün devinimiyle günün geceye geçtiği, mevsimlerin değiştiği öğretisi Simplicios, *De caelo* 511, 26 vd.; Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* II, 13, 293a18 vd.; 293b18; Aetios, II, 29, 4 (*Doxogr.* 360); III, 13, 1-2 (*Doxogr.* 378)'de açıklanır.

⁵¹ Karş. Zeller, PG, s. 369-370: "Tek kaynağı Pythagorasçılığın dogmatik iddiaları olan bu fantastik kavrayışları saf dışı bırakarak, karşı-yeri Batı yarıküresi olarak yeryüzüyle özdeşleştirmek, merkezî ateşi yeryüzünün merkezine yerleştirmek ve yeryüzünün merkezî ateşin çevresindeki devinimini kendi eksenini etrafında bir dönüşe çevirmek gerekti." Zeller Beochk, *Philolaus des Phithagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes*, Berlin 1819, s. 123'e gönderme yapar, Nietzsche bu esere başvurmuş, Cicero ile Plütarkhos'un pasajlarındaki bilgileri buradan almış olmalıdır (Ueberweg, GP, s. 51'de de bulunan bilgiler). Karş. Cicero, *Acad. pr.* II, 39, 123: "Syrakusaili Hiketas [...] gökyüzü, güneş, ay, yıldızlar ve sonunda bütün gök cisimlerinin devinimsiz olduğunu, evrende yalnızca yeryüzünün devindiğini; yeryüzünün eksenini çevresinde büyük bir hızla dönerek, kendisi devinmeyip gökyüzü devinseydi var olmayacak bütün bu fenomenleri belirlediğini söyler." Ayrıca karş. Aetios, III, 13, 2. Plütarkhos, *De placitis philosophorum* III, 13: "Genel görüşe göre, yeryüzü devinimsizdir. Pythagorasçı Philolaos yine de onun güneş ve ay gibi eğimli bir çembere göre, ateşin çevresinde dairesel bir devinimle yer değiştirdiğini söyler. Pontuslu Heraklides ve Pythagorasçı Ekphantos seyir değil, tekerleğinkine benzeyen bir dönme devinimini ona atfeder, tekerleğin eksenini batıdan doğuya doğru kendine özgü bir merkezin çevresinde sabittir. Demokritos'a göre, yeryüzü az yüksek ve hafif olduğu için, başlangıçta dolaşır ama zamanla çok sıkışlaşıp ağırlaşır, devinimsizleşir."

⁵² Nietzsche Zeller, PG, s. 370'dan aktarır. Karş. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 9.

⁵³ Nietzsche Zeller, PG, s. 372'deki uzun notta belirtilen Martin'in (*Études sur le Timée*, II, 37) gözlemini ele alır.

⁵⁴ Nietzsche Zeller, PG, s. 370-373'ten alıntı yapar.

⁵⁵ Nietzsche Zeller, PG, s. 374'ten alıntı yapar. Armoniye ve yıldızların dönmesiyle çıkan sese tanıklık Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* II, 9, 290b12 vd.'dan alınmıştır.

⁵⁶ Nietzsche Zeller, PG, s. 374'ten aktarır ama *Nothwendigkeit* yerine ἀνάγκη kelimesini koyar. Karş. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 13, 293a20 vd.; Aetios, II, 7, 7 (*Doxogr.* 336); Stobaios, *Ecl.* I, 21, 6d s. 186, 27 (*Doxogr.* 332). Karş. Plütarkhos, *De placitis philosophorum* I, 25, 2 ama pasaj bozuk gibi görünmektedir.

⁵⁷ Nietzsche gözlemi, Boeckh, *Philolaüs* s. 99 ve *Kleine Schriften* III, 297 vd.'na gönderme yapan Zeller, PG, s. 375 ve not 2'den alır.

⁵⁸ Nietzsche Zeller, PG, s. 376-377 ve not 2'yi özetler, karş. Eudemos, *Phys.* fr. 30 (Simplikios, *Phys.* 467, 26 vd.), Aristoteles, *Fiz.* IV, 9, 217a25.

⁵⁹ Karş. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* II, 2, 284b6-7; 285a10 vd.; 285b22 vd.; Simplikios, *De caelo* 386, 20 vd.; 392, 18 vd.

⁶⁰ Nietzsche Zeller, PG, s. 379-381'den aktarır. Karş. Aetios, II, 7, 7 vd. (*Doxogr.* 336).

⁶¹ Nietzsche Zeller, PG, s. 382'den iki pasajı birleştirir. Karş. Eudemos, *Phys.* fr. 51 (Simplicius, *Phys.* 732, 26 vd.). Karş. HL, § 2 ve 29[29] 1873 hazırlık fragmanları, Nietzsche bu metinlerde aynı tarihsel olayların tekrarlanabileceğini katiben reddeder. Son fragmanda şunlar yazar: "Her şey (Pythagorasçı tarzda) tekrar etmiş olsaydı çok iyi olurdu: Bu durumda, bu tekerrürü kabul edebilmek için geçmiş ve burcu bilmek yeterdi. Yoksa, hiçbir şey tekrar etmez."

⁶² Nietzsche Zeller, PG, s. 383 ve not 2'den aktarır. Karş. *Theolog. Arithm.* 74, 10 vd.; Aetios, II, 7, 7; III, 11, 3.

⁶³ Zeller, PG, s. 384'te de belirtilir. Karş. Platon, *Phaid.* 86b-c; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, I, 4, 407b27 vd.; *Politika*, VIII, 5, 1340b18.

⁶⁴ Nietzsche Zeller, PG, s. 387'den aktarır. Philolaos, fr. 13 DK.

⁶⁵ Nietzsche Zeller, PG, s. 406-407'den aktarır. Karş. Philolaos, fr. 1-6 ve 11 DK.

⁶⁶ Karş. Parmenides, fr. 13 DK, burada Aphrodite'nin önce Eros'u doğurduğunu söyler. Nietzsche bu son görüşlerinde, Parmenides'in sistemini Pythagorasçılığın etkisinde gören Zeller'den kararlılıkla ayırır: "Bu durumda, Pythagoras felsefesi Herakleitos'la Elealılar uzlaştırma gayretinin sonucu değildir. Fazlası var: Genelde Elea felsefesinin etkisinin dışında meydana gelmiştir. Tam tersine Elea felsefesi Pythagorasçılığı varsayar gibidir. Zira bütün fenomenleri tek bir Varlık kavramına döndürmeye dayanan soyutlama o kadar cesurdur ki bunun tarihsel hazırlığını aramalıyız. Ne de olsa hiçbir sistem boşluğu Pythagoras'inkinden daha iyi dolduramaz [...] Bu nedenle, Pythagoras'ın öğretisinin Parmenides'inkinden önce geldiğini, ilkelinin Pythagoras'tan çıktığını kabul etmekte çok haklıyız" (PG, s. 414).

⁶⁷ Schopenhauer de Leibniz'in bu ünlü ifadesini aynı kaynağı anarak *Dünya'nın* müziğe ayırdığı § 52'nin başında aktarır.

⁶⁸ Nietzsche, dünyanın "nasıl" (*Wie*) ve "ne" (*Was*) olduğu konusunda Schopenhauer'in yaptığı ayırımı gönderme yapar.

§ 16

Sokrates

Demokritos 80. Olimpiyatda doğmuştu, bu durumda, Sokrates'ten 10 yaş küçüktü.¹ Diogenes Laertios (II, 44), *Apollodoros'a göre*, Sokrates'in Apsephion'un arkhonluğu döneminde 77. Olimpiyatın 4. yılında Thargelion [Mayıs] ayının 6. gününde (arkhonun yönetiminin 11. ayında) ὅτε καθαίρουσι τὴν πόλιν Ἀθηναῖοι [Atinalıların kenti arındırdıklarında] doğduğunu açıkça söyler.* Diogenes Laertios (a.g.e.), Sokrates'in 95. Olimpiyatın ilk yılında γεγυνώς ἐτῶν ἐβδομήκοντα [70 yaşında] öldüğünü söyler, καὶ ταῦτά φησι καὶ Δημήτριος ὁ φαληρεὺς [Phaleronlu Demetrios da aynı şeyleri söyler] der,** (arkhon Lakhes döneminin 11. ayında, Thargelion'un sonunda), 399 yılının Thargelion ayında Sokrates 70 yaşına girdi, demektir bu: Apollodoros'a göre, 468 yılında doğmuştur. Bu iddiaya, özellikle de kaynağa, Demetrios'a (ἀρχόντων ἀωναγραφὴ [arkhonlar listesi]) güveniyorum.*** Boeckh (C., I, II, s. 321) ve C. F. Hermann (*Plat. Phil.* s. 666, Überweg, s. 86) bu tarihlendirmeye karşı çıkarlar.³ İddiaları <>"Sokrates'in Savunması'nın (17d) üzerinde temellenir, Platon burada Sokrates ἔτη γεγυνώς πλείω ἐβδομήκοντα [altmış dokuzunu

* Bu konuda antik dönemden *tek* bir kanıt vardır.

** Theophrastos'un öğrencisi Phaleronlu Demetrios 345 yılına doğru doğmuştur. Ardından gelen, bu ταῦτά'nın [şeyler] doğum yılına gönderme yaptığını açıkladığımız ifade şöyledir: ἐνιοι γὰρ ἐξήκοντα ἐτῶν τελευτῆσαι αὐτόν φασιν [Bazılarına göre ise 60 yaşında ölmüştür] (yani ἐξήκοντούτης, *sexagenarius*). Bu durumda, önceki bilgi 70. yaş belirtmelidir.²

*** 77. Olimpiyatın 4. yılı, Asephion'un arkhonluğu dönemi, Thargelion ayının 6. günü (11. ayda).

geçmişti] yazar. Bu durumda, 469 yılından önce doğmuş olmalıdır. Sonra *Kriton*'da (52e) Atinalıların yasaları şöyle der: "Madem bizden memnun değildin, Sokrates, neden Atina'da 70 yıl boyunca kaldın?" Burada da yetmişin üzerinde olduğundan söz edilmekteydi. O zaman, doğum yılının 77. Olimpiyatın 1. veya 2. yılı olduğu varsayılmalıdır.<">4 <">5 Son olarak, büyük Panathenaion şenliklerinde Sokrates'in Parmenides'le karşılaşmasından hesap edilir: Synesios'a göre, o dönemde, yani 83. Olimpiyatın 3. yılında Sokrates 25 yaşındaydı, demek ki 77. Olimpiyatın 2. yılında doğmuştu.<">5 Son argüman tartışma zahmetine girmeye değmez.⁶ *Kriton*'dan alınan ikinci iddia da 70 yaştan yanadır. Birincisine gelince, Platon'un savunmada abartmasıdır. Platon'un tanıklığı Demetrios'un tanıklığıyla nasıl aşık atabilir! Apollodoros'un değeri tam da buradadır: Farklı gelenekler arasında değerlerine göre seçim yapmıştır.⁷ Biz burada yalnızca γεγονός'un [<70 yaşına> gelmişti] dikkatle hesaplanmış olması gerektiğini vurgulamalıyız: 70 yaş, Sokrates'in 69. doğum gününü kutladığı, 70 yaşına girdiği anlamına gelir. Sokrates 70 yaşından 25 gün almıştı: *Bitmemiş yıl bitmiş sayılır*.¹³

95. Olimpiyatın 1. yılında arkhon Lakhes döneminin (11. ayında) Mayıs veya Haziran 399⁸

78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 Olimpiyat

yani 17 X 4 = 68

77. Olimpiyatın 4. yılı, 6 Thargelion'dan 95. Olimpiyatın 1. yılı 6 Thargelion'a kadar (69 yaşında)

95. Olimpiyatın 1. yılı, 6 Thargelion'dan sonuna kadar, yani 20 gün kadar

bu durumda 69 yıl 20 gün.⁹

77. Olimpiyatın 3. yılında doğduysa 70 yıl 20 gün yaşadı

77. Olimpiyatın 2. yılında doğduysa 71 yıl 20 gün yaşadı

77. Olimpiyatın 1. yılında doğduysa 72 yıl 20 gün yaşadı

Platon'un anlattıkları: Suçlandığı dönemde {Munykhion [Nisan] ayı} 70 yaşını geçmişti¹⁰ (Apollodors'a göre, henüz 69 yaşındaydı).¹¹

Kriton'da 70 yaşındadır.¹²

Babası Sophroniskos Daidalidler soyundandı: Annesi Phainarete ebeydi.¹⁴ Plep kökeni ve çok basit eğitimi Sokrates'i daha önceki bütün filozoflardan ayırır.¹⁵ Kültüre ve sanata her zaman hasımdı. Doğa bilimine de. Astronomiyi tanrısal gizemlerle aynı kefeye koyardı, bunları araştırmaya çalışmak anlamsızdı. Deniz ve kara yolculuklarına veya gece bekçilerine yol gösteren gök cisimlerinin devinimini bilmek kuşkusuz avantajlıydı. Fakat dümencilerden ve bekçilerden de bu konuda çok şey öğrenilebilirdi. Konunun çok ayrıntılarına inen bilgi değerli zamanı boşa harcamaktı. Geometri, toprağı adilce alıp satacak ve ölçecek duruma herkesi getirdiği ölçüde gerekir –normal zekâlı herkes bunu hocasız öğrenir– ama matematiğin sayılarını öğrenmeye yönlendirdiğinde geometri aptalca ve boşu boşunadır.¹⁶ Sokrates fizikten de bütünüyle el çekmiştir: “Bu araştırmacılar insan ilişkilerini yeterince bildiklerini düşünüyorlar mı ki tanrıların arasındaki ilişkilere karışmaya başlıyorlar? Rüzgâra ve yağmura istedikleri gibi hükmedecek yetenekte mi sanıyorlar kendilerini? Yoksa işe yaramaz meraklarını mı tatmin etmeye çalışıyorlar yalnızca? En büyük insanların başarılarının farklı olduğunu, görüşlerini tıpkı deliler gibi öre sürdürdüklerini unutmamalıdır.”¹⁷ Sokrates hiç fizik öğrenmedi, Platon'un *Phaidon*'da [97d vd.] Anaksagoras'ın çalışması konusunda söyledikleri yalnızca Platon'un entelektüel gelişiminin tarihiyle ilgilidir. Sokrates sanatı da aynı şekilde pek mesele haline getirmez. Sanatın yalnızca pratik ve hoş yanlarını anlar. Tragedyadan nefret edenlerdendir. Aristophanes, (*Kurbağalar*, 1491)¹⁹ şöyle der: Χαρίεν οὖν μὴ Σωκράτει / παρακαθήμενον λαλεῖν / ἀποβολόντα μουσικὴν / τὰ τε μέγιστα παραλιπόντα / τῆς τραγωδικτῆς τέχνης. / τό δ' ἐπὶ σεμνοῖσιν λόγοισι / καὶ ἀκαριφησμοῖσι

* *Savunma* c. III: Sokrates fiziğin ve astronominin οὐτε μικρόν οὐτε μέγα [ne azından ne çoğundan] hiçbir şey anlamaz. Hiç kimse onun bu konulardan söz ettiğini duymamıştır. Platon'un Ksenophon aleyhine tanıklığı.¹⁸

(σκαριφησός: belirsiz, soyut bir ince fark) λήρων / διατριβήν ἀργόν (aktif tembellik) ποιεῖσθαι / παραφρονουῦντος ἀνδρός ("deliler" içindir) [Müziği küçümseyen, tragedya sanatının temellerini göz ardı eden Sokrates'in yanına oturup artık çene çalmamak ne mutluluk. Güzel söylevler ve kurnaz dedikodularla (belirsiz, soyut bir ince fark), zaman kaybetmek (aktif tembellik) deliye yakışır]. Şiirin yüreği ve ruhu var gücüyle terbiye etmesi Sokrates'in sevdiği felsefe eğitime tercih edilir: Bu nedenle Aiskhylos kazanır, Euripides yenilir.²⁰

Sokrates pleptir; eğitimsizdir ve gençliğinde kaçırdığı dersleri kendi başına çalışarak telafi etmemiştir. Dahası, çok çirkindir ve kendisinin söylediği gibi, doğa ona en şiddetli tutkuları bahşetmiştir. Yamuk bir burun, kalın dudaklar, pörtlek gözler. Aristoksenos (babası Spintharos Sokrates'i tanıyordu) çabuk sinirlenmeye yatkın olduğunu belirtir.²¹ Sokrates etik planda kendi kendini eğitmiştir: Ondan sağlam bir ahlak fıskırır. Etik reformuna yönelmiş inanılmaz bir irade gücü. *Tek* ilgisi şudur: ὅττι τοι ἐν μεγάροις κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται. [Evde yaşanan iyi ve kötü şeyler]."²² Fakat Pythagorasçıların da çok istedikleri bu etik reformunun *yöntemi* şaşırtıcıdır. Araç, ἐπιστήμη [bilim], onları farklılaştırır.²³ Erdemin yolu olarak *bilgi* onun felsefî karakterini farklı kılar: *tek yol olarak diyalektik*,²⁴ ἐπαγωγικοί λόγοι [tümevarımlı söylevler] ve ὁρίζεσθαι [tanım].²⁵ Haz, arzu ve öfkeyle mücadele temelde yatan ἀμαθία'yı [cehalet] hedef alır.²⁶ Sokrates ilk *yaşam* filozofudur, ondan türeyen bütün okullar öncelikle yaşam felsefesi okullarıdır. Düşüncenin egemenliğinde yaşam! Düşünce yaşama hizmet eder, oysa daha önceki filozoflarda yaşam düşünceye ve bilmeye hizmet etmişti. Anlaşılan burada, amaç doğru yaşamdı, oradaysa en doğru bilgi. Bu durumda, Sokratesçi felsefe kesinlikle *prattiktir*, etik sonuçlarla bağlantısız her bilgiye hasımdır. Bu felsefe *herkes* içindir ve halkındır, çünkü erdemin öğretilebildiğini düşünür.²⁷ Dâhiye ve yüksek biliş yetileri bulunana hitap etmez. Şimdiye kadar basit töreler ve dinsel kurallar yetiyordu. Özdeyişlerle aktarılan ve bütün Yunanistan'da saygı gören Yedi Bilgenin felsefesi yaşayan pratik ahlaktan başka bir şey değildi. Bundan böyle ahlaki içgüdüler ıskartaya çıkar.²⁸ Tek marifet şeffaf bilgi

olmalıdır ama şeffaf bilgiyle insan erdem de edinir,²⁹ çünkü hakiki Sokratesçi inançta bilgiyle ahlak örtüşür. Bu ilkenin tersi de son derece devrimcidir: Şeffaf bilginin bulunmadığı her yerde τὸ κακόν [kötülük] hüküm sürer. Sokrates burada çağının *eleştirmeni* durumundadır: Çağının ne ölçüde karanlık dürtülerin, ne ölçüde bilginin etkisiyle davrandığını anlamak ister. Demokratik bir sonuç elde eder: Çağının en mütevazı zanaatkarları devlet adamlarından, hatiplerden ve sanatçılardan daha üstündür. Marangoza, bakırcıya, dümenciye ve ceraha bakalım, mesleki bilgilerini sınavalım. Kişilerin kimlerin yanında yetiştiklerini ve onlardan hangi yöntemleri öğrendiklerini gösterir bu. Öte yandan, adalet nedir? Dindarlık nedir? Demokrasi nedir? Yasa nedir? Her biri soruyla ilgili bir fikri olduğuna inanıyordu ama Sokrates yalnızca karanlık ve ἀμαθία [cehalet] keşfetmişti.³⁰ Sokrates öğrenmek isteyen biri rolü oynadı ama muhatabını muhakemesiz olduğuna ikna ediyordu. Asıl istediği ahlak ve sosyo-politik alanda bir tanım elde etmektir; yöntemi diyalektik veya pedagojiktir. Bütün ἀνθρώπινα [insani şeyler] dünyası ona ἀμαθία dünyası gibi geldi: Kelimeler vardı ama hiçbir kavram bunlara sıkıca bağlı değildi. Sokrates dünyaya bir kez düzen getirildiği takdirde insanın artık erdemsiz yaşayamayacağı fikriyle dünyaya düzen getirmeye çalıştı. Onun bütün okullarının amacı ahlak öğretisidir, yani dünya ahlakının bir tür aritmetiği ve geometrisi. Daha önceki felsefe bütünüyle etik içgüdülerle uğraşmayan bir döneme tekabül ediyordu. Herakleitos, Anaksagoras, Demokritos, Empedokles bu etiğin farklı formlarına rağmen Yunan ahlakını solumuşlardı. Temeli bilginin üzerine atılmış, tamamıyla insanî bir etik karşısında buluyoruz şimdi kendimizi. Eski filozoflarda canlı bir nefes halinde bu zaten var olabilir ancak şimdi *bir araştırma nesnesidir*. Bu tamamıyla insani etik, araştırma nesnesi, Yunanın etiği geleneksel *kullanışıyla* hemen çatışmaya girer. Kullanış bilişsel bir eyleme indirgenmelidir. Çöküş çağında Sokrates etiğinin amacına ulaştığı da söylenmelidir. En iyi ve en çok düşünen insanlar yalnızca *felsefi* etiğe göre yaşıyorlardı. Sokrates'ten bir ahlak gücü fışkırıyordu; bu nedenle, o kâhin ve rahiptir. Görev duygusu vardır.³¹

Açıkçası, Sokrates'in yaşamının en önemli anı, coşkun Khairephon'un Delphoi'den yanıt aldığı andı. *Sokrates'in Savunması* 21a. Sokrates bu sorunun ve yanıtın gerçekliğini doğrulamak için Khairephon'un kardeşini tanık göstermeyi önerdi: ἤρετο γὰρ δὴ εἰ τις ἐμοῦ εἶη σοφώτερος ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδέν σοφώτερον εἶναι [zira benden daha bilge biri var mı, diye sordu. Pythia daha bilge kimse bulunmadığı yanıtını verdi]. Diogenes Laertios (II, 37), dizeyi περιφερόμενον ἀνδρῶν ἀπάντων Σωκράτης σοφώτατος [Bütün insanların en bilgisi Sokrates'tir] sözleriyle değiştirdi. {G. Wolff, *de Porphyrii ex oraculis philosophia*, s. 76. 77'teki pasajlar}. Sonra daha dakik biçimde *Schol. [Arethae] in Platonis [Apologiam, 21a]*'da: χρησμός περί Σωκράτους θαθείς Χαίρεφῶντι τῷ Σφηττίῳ σοφός Σοφοκλῆς, σοφώτερος δ' Εὐριπίδης, ἀνδρῶν δ' ἀπάντων Σ<ωκράτης> σ<οφώτατος> [Khairephon'a verilen Sokrates'le ilgili yanıt; Sophokles bilgedir, Euripides daha bilgedir ama Sokrates bütün insanların en bilgesidir] {*Schol. Aristophanes, Bulutlar* 144}. Bu iki ad için iambos kullanmak gerekmişti.³² -Büyük falso ve sancılı sersemlik: Sonunda Sokrates başkalarının bilgeliğini kendisinin-kiyle ölçmeye karar verir. Bilge olduğu düşünülen ünlü bir devlet adamını seçer, onu sınamak için sorular sorar. Adamın öne sürülen bilgeliğinin bilgelik olmadığını görür. Siyaset adamına bilgelikten ne kadar yoksun olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bu imkânsızdır: Sokrates yalnızca kendinden nefret ettirmeyi başarır. "Ne ben ne de o neyin saygıya değer olduğunu bilmiyoruz. Yine de fark şu ki ben cehaletimin tamamıyla bilincindeyken o bildiğini sanıyor. Bu durumda ben ondan daha bilgeyim, çünkü bu büyük hatayı yapmıyorum."³³ Sokrates bu deneyi önce siyaset adamlarıyla, sonra hatiplerle, sonra da şairler ve sanatçılarla tekrarlar. Şunu fark eder: ὅτι οὐ σοφία ποιοῖεν ἂ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινί καί ἐνθουσιάζοντες, ὥστε οἱ θεμάντεις καί οἱ χρησμῶδοί καί γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλά καί καλά, ἴσασι δέ οὐδέν ὧν λέγουσι [Şiirlerini bilgelikle değil, ancak doğa vergisiyle ve bir ermiş ya da kâhin gibi vecde gelerek yarattıklarını kavramış oldum. Çünkü birçok güzel şey söylüyorlardı, ancak ne söylediklerini bilmeden].³⁴ Sonra Sokrates şiir yazdıkları için

onların başka alanlarda da en bilgilerden olduklarına inandıklarını belirtir. Fakat Sokrates zanaatkarlara gider, onlardan daha çok tatmin olur. Zanaatkarlar ondan daha bilgili, daha bilgedirler. Ancak onlar da büyük bir yanlışın kurbanıdır: Kendi zanaatında iyi yetişmiş olan her biri başka alanlarda da bilge olduğunu sanır. Bu hata onların kapasitelerini çok değiştirir. -Bu nedenle, Sokrates Apollon'un, insanın bilgeliğinin pek de önemli olmadığını söylemek istediğini düşünür: Bilgelik konusunda değerine pek inanmayan insan hakikaten en büyük bilgedir. İşte, Sokrates'in çok yoksulluk yaşamasının, herkesin ondan nefret etmesinin nedeni.³⁵ Felsefi görevlerini yerine getirmekte, soru sormakta, bizar eden bir atsineği gibi insanları canından bezdirmede ölünceye kadar ısrar etmişti. Beni suçlarsanız acı çekersiniz;³⁶ benim susmam tanrıya itaatsizlik olurdu. İnsanın elde edebildiği en büyük mutluluk erdemi ve başka konuları her gün tartışmaktır. -Bu araştırmaların yapılmadığı bir yaşam aslında yaşam değildir.³⁷ Sokrates her şeyin inanılmaz ve garip görüldüğünün bilincindeydi. -Erdeme giden yol olarak bilgi; ama bilgin gibi değil: <insanı hatalarına> ikna eden bir tanrı gibi, θεός ὢν τις ἐλεγκτικός [reddiye tanrısı] (Platon, *Sofist*, 1),³⁸ oraya buraya giden, sına-va soka tanrı gibi. Bilgelik arayışı σοφοί arayışı tarzında ortaya çıkar. ἰστορία ile bağlantılıdır, oysa Herakleitos'un σοφία'sı kendine yetiyordu, bütün ἰστορία'yı hor görüyordu. Sözde bilgiye inanmakta kötülük vardır, ἡ ἀμαθία αὐτὴ ἡ ἐπονείδιστος ἡ τοῦ οἰεσθαι ἃ οὐκ οἶδεν [birinin, bilmediği halde kendini biliyor sanması, en çok azarlanmayı hak eden cehalet türü] (*Sokrates'in Savunması*, 29b) Ksenophon'a göre (*Memorabilia* III, 9, 6), τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν καὶ ἃ μὴ τις οἶδε δοξάζειν καὶ οἰεσθαι γιγνώσκειν, ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι [Kendini bilmemeyi ve bilinmeyi bildiğini düşünmeyi, sanmayı deliliğe çok yakın buluyordu].

Sofistlere karşı düşmanlığı da artık anlıyoruz: Tecrit olmuş bir adam için cesur bir görüştü bu. Grote, 67. bölümde (c. IV) Sofistler konusunu açıklamıştır.³⁹ Genelde kabul gören fikirlere göre, Sofistler bir tarikat, Grote'a göre bir sınıf, bir zümredir. Yaygın görüşe göre, yozluğa sevk eden öğretiler, "Sofistik ilkeler" yaymışlardır. Grote'a göre, alışlageldik ah-

lak hocalarıydılar, çağın düzeyinin ne üstünde ne altındaydılar. Yaygın görüşe göre, Platon ve halefleri yetkili hocalar, Yunan ulusunun belirlediği ruhban sınıfıydı -Sofistler onların muhalifleriydi. Grote'a göre, ruhban sınıfını oluşturan Sofistlerdi, Platon muhalifti -(şairlere ve devlet adamlarına saldırdığı gibi), belirli bir tarikat değil de toplumu oluşturan bir sınıf oldukları için Sofistlere saldıran sosyalist.⁴⁰ Kültürsüz halk Sokrates'i Sofistlerle karıştırır. Halkın naif töreleri için hiçbir hoca gerekmez; üstün nitelikli hoca halka rezil biri gibi gelir. Tragedya ve komedya ona yeter. Aristophanes'in bakış açısı budur. Aristophanes, Sokrates figüründe akılcının suretini çizer. Sofistlerin ve Anaksagoras'ın özellikleri ona aktarılır.⁴¹ - Fakat Sokrates ve Sofistler farklıdır, Sofistler <çağın> ihtiyaçlarını çok iyi karşılarlar, vadettiklerini verirler. Tam tersine, kendisi dışında hiç kimse Sokrates'in ne amaçla ders verdiğini söyleyemez. Sokrates gittiği her yerde ἀμαθία hissi uyandırır, insanları huzursuz eder, bilme isteği yaratır. Torpil balığı çarpmışa benzeyen bir duygu uyandırır.⁴² Aslında, Sokrates, çağını ἀμαθία'sına ikna etmek isteyerek ders hazırlar yalnızca. Bütün bilgi akışı Sokrates'in açtığı bu su yatağına yönelir ve gün ışığına çıkardığı yarık daha önceki filozoflardan doğan bütün akıntıları yutar. Bütün akıntıların nasıl yavaş yavaş bu yatağa aktığını görmek olağanüstüdür. Sokrates, bu yarığın eğreti biçimde kapatılışından hoşlanmaz. Bu nedenle, kültürün ve bilimin naif temsilcilerinden, Sofistlerden nefret eder. σοφία yanılması μανία'ya [delilik] eşitse, o zaman, bu yanıltıcı bilgelik öğretmenleri, deyim yerindeyse, akıllarını kaybetmişlerdir. Sokrates onlarla mücadele etmekten hiç bıkmıyordu. Burada, bütün Yunan kültürünü karşısına almıştı. Sokrates'in bu bağlamda asla bilgiç izlenimi uyandırmaması çok şaşırtıcıdır. Öğreten ve soru soran rolünü <oynadığında> yöntemleri her şeyden önce ironidir, giderek ustalaştığı ve mükemmelleştirdiği bir teknik.⁴³ Sonra dramatik bir etki uyandıran dolambaçlı yollarla dolaylı yaklaşım, sonra son derece baştan çıkarıcı bir ses, en sonunda da Silenosvari yüz hatlarının acayıplığı.⁴⁴ Açıklama tarzında da çirkin bir plebin darlayan tadı vardı. Spintharos'un (Aristoksenos, fr. 28, Müller'de) tanıklığı vardır:⁴⁵ ὅτι οὐ παλλοῖς αὐτός γε

πιθανωτέροις ἐντετυχηκῶς εἶη. τοιαύτην εἶναι τὴν τε φωνὴν καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ ἐπιφαινόμενον ἦθος καὶ πρὸς πᾶσι τε τοῖς εἰρημέμενοις τὴν τοῦ ἐξδους ιδιότητα [<Spint-haros> <onun gibi> ikna yeteneği bulunan başka biriyle hiç karşılaşmadığını <öne sürüyordu>: Sesi, yüzü, dışadönük karakteri ve görünüşünün tuhaflığı söylediklerine uygun düşüyordu]. Yetenekli biri onunla tanıştırıldığında gerçekten büyülüyor, onda köle olmuşluk (*Memorabilia* IV, 2; Platon, *Şölen* c. 39),⁴⁶ herkesin önünde aşağılanmışlık duygusu yaratıyor, sonra da iyi düşünceler doğuyordu. μαιευτικὴ τέχνη [doğurtma sanatları]: Doğuma yardım etmek, yeni doğanı dik-katle muayene etmek, sakatsa Spartalı ebe katılığıyla onu reddetmek.⁴⁷

Bununla birlikte Sokrates geniş bir düşman kitlesini yavaş yavaş üzerine çekiyordu –sayısız kişisel düşman, oğulları için endişelenen babalar, iftiracı bir kalabalık, öyle ki *Savunma* 28a’da Sokrates καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὃ ἐμὲ αἰρήσει, εἴνπερ αἰρῇ - οὐ Μέλητος οὐδὲ Ἄνυτος ἀλλ' ἢ τῶν πολλῶν διαβολή καὶ φθόνοσ [Beni mahkûm edecek şey işte budur, mahkûm edecekse eğer– Meletos ya da Anitos değil, başka pek çok iyi adamı mahkûm etmiş olan bir dolu insanın iftirası ve hasedi beni de mahkûm edecek] der. Üst sınıftan düşmanları daha büyük tehlikeydi. Atina’nın özgürlüğünün ve demokrasisinin böyle bir misyonu bunca zaman hoş görmesi ne kadar şaşırtıcı! Konuşma özgürlüğü orada kutsal sayılıyordu. Sokrates’in sorgulanması, sonra da ölümü bu genel ilkeye pek uymaz. Anytos oğlu yüzünden, sonra da Sokrates’i Alkibiades’le Kritias’ın eğitimcisi olarak gördüğü için öfkelenmişti. Şair Melitos’la hatip Lykon da o kadar öfkeliydi. Sokrates (der Anytos) gençlere yürürlükteki siyasal yapıyı küçük görmeyi öğretiyordu (Otuzların en açgözlüsü ve demokrasinin yüzkarası Alkibiades gibi).⁴⁸ Dahası, kendi bilgeliğini aşıladığı gençliğe küstahlığı ve babalarını hor görmeyi öğretiyordu. Ayrıca, Sokrates en iyi şairlerden seçtiği pasajları zararlı bir şekilde yorumlamayı âdet edinmişti.⁴⁹ Sonra yeni tanrılar (ikazda bulunan daimon) ortaya atması, eskileri terk etmesi (Anaksagoras’taki gibi, ἀσέβεια [dinsizlik]).⁵⁰ Ksenophon’un *Memorabilia* IV, 8, 4’te belirttiği gibi, Sokrates suçluluğuna ta baştan

inanmış ve buna karşı hazırlık yapmamıştı (δαμόνιον [daimon] onu engellemişti).⁵¹ Aslında ölüm anının geldiğine inanıyordu. Daha uzun yaşasaydı yaşlılık alıştığı yaşam tarzını sürdürmesine imkân vermeyecekti; aslında, böyle bir ölümün dayattığı pekinlik etkileyici bir ders olacaktı.⁵² Gösterişli savunma konuşması böyle anlaşılmalıdır: *Gelecek kuşaklara* hitap eder. Onu bu kadar yetersiz bir çoğunluğun mahkûm etmesi ne kadar şaşırtıcıdır! 557 kişinin yarısından 6 veya 7 fazlası!⁵³ Muhtemelen, mahkemeye ettiği hakaretin zehrini hissetmişlerdi. Ksenophon *Memorabilia* (IV, 4)'te dolandırmadan şöyle der: "Söylediklerini biraz daha ılımlı söyleseydi yargıçlar onu çekinmeden serbest bırakırlardı."⁵⁴ Sokrates hükmü buyur etti. -Ona verilen ceza yargıçların özel hükmüyle onandı; şikayetçi, cezanın aleyhte verildiğini belirtti. Bunun üzerine Sokrates daha gururlu bir ses tonu takındı ve Prytaneum'a gönderilmeyi istedi. Para cezası olarak *bir* mina teklif etti. Platon'la dostları 30 mina teklif ettiler ve kefil oldular. Sokrates daha çok hakaret etmeden bu 30 minayı teklif etseydi aklandı. Fakat mahkeme ağır hakarete uğradığını düşünüyordu. Sokrates ne yaptığını biliyordu: Ölmek istiyordu. İnsanın korkuları ve zaafları üzerindeki kendi egemenliğini ve tanrısal görevinin onurunu kanıtlamak için eline çok büyük bir fırsat geçmişti.⁵⁵ Grote, tropik bölgelerde batan güneş gibi, ölümün onu yüceliğin ve görkemin zirvesine taşıdığını söyler. İçgüdülerin üstesinden gelinir, ruhun aydınlığı varoluşu yönlendirir ve ölümü seçer. Antik dönemin bütün ahlak sistemleri bu eylemi yüceltmeye veya anlamaya var gücüyle çalışır. Ölüm korkusunun önüne geçen Sokrates tanıdığımız en son bilge tipidir: Σοφία sayesinde içgüdülerini yenen bilge. İlk ve tipik σοφοί dizisi onunla sona erer: Herakleitos, Parmenides, Empedokles, Demokritos, Sokrates. Artık Platon'la birlikte, kendilerine özgü ilk σοφοί'yi gözler önüne seren akıntıların kesişme noktasında biçimlenen karma karakterlere sahip yeni bir σοφοί çağı başlar. Bu derslere gelince, ben amacıma ulaştım. Gelecek defa Sokratesçi okullardan ve Yunan yaşamında onların öneminden söz edeceğim.⁵⁶

Notlar

¹ DL, IX, 41 (Apollodoros, fr. 36 a Jacoby'den aktarır).

² Nietzsche, Sokrates'in öldüğü sırada 70 yaşına geldiği bilgisini, Apollodoros'un, antik dönem kaynağı, dolayısıyla, söz konusu olayların en yakınında bulunan Phaleronlu Demetrios'tan aldığını kesin olarak belirtmek ister. Burada gönderme yapılan pasaj DL, II, 48'tedir. Diogenes Laertios'un Apollodoros ve başka kaynaklarla sürdürdüğü bağlantılar için bkz. *Chronologia philosophorum*, s. 49.

³ DL, II, 44'e göre (Apollodoros, fr. 34 Jacoby'den aktarır), Sokrates'in doğum ve ölüm tarihleri. Doğumu için Thargelion ayının 6. günü, ayrıca karş. Diogenes Laertios, Aelianus, *Varia Hist.* II, 25; Plütarkhos, *Quaest. Conv.* VIII, 1, 1 717b.

⁴ Nietzsche'ye Sokrates'in kaç yaşında öldüğünü belirleme imkânı veren hesap şöyledir: Gerçekten 77. Olimpiyatın son yılında doğduysa ve 95. Olimpiyatın ilk yılında öldüyse, 17'yi (olimpiyat) her olimpiyatın dört yıl sürdüğünü bilerek 4'le (yıl) çarpmak yeterlidir, hesap sonucunda 68 çıkar; buna, bir yılın yaklaşık üçte ikisi daha eklenmelidir, bu da 77. Olimpiyat yılının çeyrek yılının yarısı-yla (Sokrates Thargelion ayında, bu durumda, Mayıs-Haziran civarında doğmuştu) 95. Olimpiyatın ilk yılının yarısının (aynı şekilde Thargelion ayında ölmüştü) toplamına tekabül eder. Sokrates'in doğum yıldönümünden yaklaşık 20 gün sonra öldüğü göz önüne alınarak, buna yirmi gün daha eklenirdi.

⁵ Platon, *Savunma*, 17d; Platon, *Phaid.* 58a-c, Ksenophon, *Memorab.* IV, 8; ve Aelianus, *Varia Hist.* I, 16'da belirtildiği gibi dava ilkbaharda görüldü.

⁶ DL, II, 44'te aktarılan Apollodoros, fr. 34 Jacoby'nin öne sürdüğü tarihlere dayanan Nietzsche'nin (yukarıda belirtilen) hesabına göre.

⁷ Platon, *Krit.* 52e.

⁸ A. Böck, *Corpus Inscriptionum graecarum*, Berlin 1828-77, c. I-IV; K. Fr. Hermann, *Geschichte und System der Platonischen Philosophie.* Erster Theil, Die historisch-kritische Grundlegung enthaltend, Heidelberg: C. F. Winter 1839 (BN), Ueberweg, GP.

⁹ Nietzsche Ueberweg, GP, s. 86'dan aktarır. Fakat Ueberweg'in

yaptığı göndermeyi yani "70. Olimpiyatın 1. veya 2. yılı'nı "77. Olimpiyatın 1. veya 2. yılı" yazarak italikler ekleyip düzeltir.

¹⁰ Synesios, *Enc. calv.* 17. Nietzsche burada Hermann, *a.g.e.*, s. 666'yı özetler. Platon *Parmenides*'te Sokrates'le Parmenides'in karşılaşmasını anlatır. Karş. özellikle *Parm.* 127a vd.

¹¹ Nietzsche Hermann'ın benimsediği, Ueberweg'in bildirdiği hipoteze gönderme yapar, buna göre: "Platoncular Thargelion ayının 6. gününde Sokrates'in doğum gününü Platon'un ayın 7. günündeki doğum günüyle birleştirerek her yıl kutlardı. Bu tarihlerin art arda gelmesi ve Delos halkının, çifte doğum gününü, (Thargelion'un 6. gününde) Artemis'le (Maieutike) (Thargelion ayının 7. günü) Apollon'un doğumlarını kutlamaya ayırdıkları tarihlerle çakışması, büyük ihtimalle, iki filozofun –en azından Sokrates'in- doğum günü seçilen bu günlerin tarihsel değer taşımadığını, Artemis ve Apollon kutlamalarıyla birleştirilmesinin kasıtlı bir seçimin sonucu olduğunu gösterir."

¹² Sokrates'in yaşamının tarihleri ve Apollodoros'un tanıklığının değeri konulu bu giriş tartışması *Filozofların διαδοχαί*'sinin son sayfalarında da aynı şekilde yeniden ele alınır, karş. aş. s. 367 vd.

¹³ Başka bir deyişle, Sokrates cezasının infazını beklediği son 25 gününü hapiste geçirmişti, 69 yaşını bitirdikten 25 gün sonra (95. Olimpiyatın 1. yılında Thargelion'un 6. gününde).

¹⁴ DL, II, 18; Suidas, "Sokrates" maddesi.

¹⁵ Gast 77: "Eğitiminin büyük bölümünü her ne kadar o tarihte Atina'da rağbet gören eğitime borçluysa da zenginlere verilen eğitimi almadı [...] Kendisini seleflerinden farklı bir filozof yapan saiklere delilik ve dinsizlik diye bakıyordu."

¹⁶ Bu pasaj Ksenophon, *Memorab.* IV, 7, 1-6'dan alınmıştır. Nietzsche derslerinin hazırlık notlarında Sokrates'in bilime hasımlığını hatırlatır, karş. örneğin FP 23[22, 35] 1872-1873. Sonra Nietzsche ahlakla bilim arasındaki bu karşıtlığı genelleştirmeye yönelir: "Aslında ahlak bilime hasımdır: Sokrates bilime zaten hasımdı ve bu nedenle bilim, iyi ve kötüyle ilgisi bulunmayan gerçekliklere önem verir, sonuçta bu gerçeklikler 'İyi ve Kötü' antimonisinin *ağırlığından yoksundur* -ahlak insanın bütün gayretinin kendisine itaat etmesini ister; ahlakla ilgilenecek kadar zengin olamayan için yıldızları ve gezegenleri merak etmek israftır" (FP 15[34] 1881; kavram, yk. s. 41'de Girişimizde söz edilen FP 36[11] 1885'te yeniden ele alınır). Ayrıca bkz. FP 14[141] 1888.

¹⁷ Bu pasaj Ksenophon, *Memorab.* IV, 7, 6'nın dolaylı aktarımıdır. Gast 77-78: "Ksenophon, *Memorabilia* (I), 1. Bölümde Sokrates'in başka bilgelerin aksine kozmos teorisi yapma riskine hiç girmedğini,

bu bilgelerin onun gözünde biraz saçmalamış gibi görünmüş olması gerektiğini <yazar>. *İnsani* şeylerden bihaber olanlar *tanrısal* şeylere yönelirler, halbuki bu, bu şeyleri karıştırmaktan ziyade hadsizliği ve dinsizliği kanıtlar. Bu kimseler, araştırma nesnelerinin ulaşılmaz olduğunu anlamazlar. Ayrıca bu filozoflar genelde düşmanlık çekerek, çünkü bakış açılarını her yerde üstün kılmak isterler. Bu aynı filozoflar başka hiçbir bilgiyi kabul etmezler, bütün deneyimi yalanlayan tezleri deli gibi savunurlar. Örneğin oluş gibi devinimin de var olmadığını destekleyebiliyorlardı –Sokrates her şeyi fayda ölçütünü izleyerek düşünmüş ve bilgiyi kullanmadıktan sonra bilgin olmanın ne faydası var? [...] demiştir. Sokrates için araştırılmaya değer tek bilim kehanettir, tabii mutluluk vermesi koşuluyla. Daha önceki filozoflara boş bir iş gibi gelirken, Sokrates bu bilimi savunan ilktir.” Nietzsche Ksenophon’un Sokrates portresini üstün tutuyor, Platon’un çizdiğine tercih ediyordu. 1875 yazında (“Yunan edebiyatının en çekici kitabı” (FP 41[2] 1879)) *Memorabilia*’yı yeniden okumuştur kuşkusuz (karş. FP 5[192] 1875). Öğrencilerine Platon-öncesi filozoflar konusunda son defa yeniden ders verdiği dönemde, 1876 Eylülünde de okumuştur. Yukarıda alıntılanan, Gast’ın not defterinden aldığı pasajların tarihlendiği dönemdir bu. Çağdaş tarihli bir fragmanda (18[47] 1876) şöyle der: “Ksenophon *Memorabilia*’sında <Sokrates’e> gerçekten sadık bir imge çizer [...] ama bu kitabı okumayı bilmek gerekir. Filologlar aslında Sokrates’in kendilerine söyleyecek hiçbir sözü bulunmadığına inanırlar ve bu ders canlarını sıkarak. Diğerleri bu eserin sizi inciteceğini, aynı zamanda mutlu edeceğini hissederek.” 1878 yazının bir fragmanında da aynı fikir vardır, burada Nietzsche Sokrates’in iki portresini doğrudan karşılaştırır: “*Sokrates’in Savunması*’nı içten bir hissiyatla okuyup açıkladım. *Memorabilia*’yı okumak benim için bir zevk, filologlardan daha iyi anladığımı sanıyorum” (FP 28[11] 1878, O dönemde Nietzsche’de bulunan *Sokrates’in Savunması*’nın Yunanca basımı -Platon, *Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton. Für den Schulgebrauch. Erklärt von Dr. Christian Cron*, Leipzig: Teubner 1875 – ölümünden sonra bugün de kitaplığının rafında durmaktadır. Sayfa kenarında çok sayıda not vardır: Öte yandan, Nietzsche’nin elinde bulunanın *Memorabilia*’nın kaçınıcı basımı olduğu bilinmez). Ksenophon’un ve Platon’un Sokrates portresi için ayrıca bkz. FP 34[66] 1885.

¹⁸ Aslında Platon, *Sokrates’in Savunması*, 19b-d. Doğa bilimi araştırması nezdinde Sokrates’in bilimsel ve felsefi eğitiminin bir hayal kırıklığı yaratması Platon, *Phaid.* 96a-99d; Ksenophon, *Memorab.* I, 1, 11 vd.; Diog. Oenoand. fr. 3; Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 8-12; Galenos, *Hist. Philos.* 1 (*Doxogr.* 597, 2-18)’de açıklanır. Nietzsche’nin

belirttiği gibi, Platon'un tanıklığı Ksenophon'un kine zıttır: İkisi de doğa bilimi araştırmasını Sokrates'in hor gördüğünü kabul eder; yine de Platon (*Savunma*'nın yukarıda aktarılan pasajında) bu tür disiplinlerle hiç ilgilenmediğini onaylarken Ksenophon (*Memorab.* IV, 7, 1-6) Sokrates'in fizik veya geometriden belli bir zevk almadan bunları mükemmel bildiğini destekler.

¹⁹ Aristophanes, *Kurbağalar*, dize 1491-99.

²⁰ Aristophanes'in *Kurbağalar*'ında (karş. 830-1499. dizeler) tragedya şairlerini karşı karşıya getiren büyük bir yarışma sahnelenir. Kazanan dirilerek Atina'ya geri dönebilir, hemşerileri onu alkışlayabilir. Karşılaşmanın sonunda Aiskhylos Euripides'i yener ve kendisi Hades'te yokken tragedya şairi koltuğuna Sophokles'in oturmasını ister (dize 1515-1523). Gast 78: "Mousaların sanatını icra et', rüyasında bir ses durmadan bu emri ona hatırlatmıştı, bu alanda duyarlılığı Helen tarzına çok yabancıydı. *Phaidon*'da tek mil yaşamı boyunca mit keşfetme yeteneği bulunmadığını söyler. Hapiste Aisopos'un birkaç masalını dizeye dönüştürmüştür."

²¹ Aristoksenos, fr. 54a Wehrli.

²² DL, II, 21'de Sokrates'in etkinliği anlatılırken esinlenen Homeros'un bir dizesi (*Odysssea* IV, dize 392).

²³ "Erdem bilimdir" ifadesi Platon'daki Sokrates'e, Aristoteles'e ve diğer antik kaynaklara sistemli biçimde atfedilir. Platon için *Menon*'a başvurmak yeterlidir, burada erdem öğretme imkânı, kısmen de tanımıyla ilgili sorunlar tartışılır; Aristoteles için yalnızca bkz. *Eud. Etik* I, 5, 1216b2-10; VII, 1, 1246b34-36; *Nik. Etik* VI, 13, 1144b14-21, 28-30; *Magna Moralia* I, 1, 1182a15-23; I, 1, 1183b8-11.

²⁴ Diyalektiğin anlamı için bkz. *Putların Alacakaranlığı*, "Sokrates problemi" § 5-7.

²⁵ Karş. Aristoteles, *Metaf.* XIII, 4, 1078b12-32.

²⁶ İnsanın isteyerek değil, cehaletten kötü olduğuna dair Sokrates'in öğretisine (kötülük ve cehalet aslında birbirine karışır) genel itibarıyla Platon tanıklık eder (*Devlet*'in birinci cildi [özellikle 347e-354a] ve *Gorg.* [özellikle 467a-479c]), bkz. [Aristoteles], *Magna Moralia* I, 9, 1187a5-13; II, 6, 1200b25-29; Aristoteles, *Nik. Etik* VII, 2, 1145b21-27, 31-34; VII 3, 1147b14-17.

²⁷ Platon'un *Menon*'da belirttiğinin aksine, Sokrates'in erdem öğretme imkânıyla ilgili yaptığı araştırmadan sonra bunun ancak olumsuz varlığı olduğu sonucuna vardığı söylenir. Yine de burada Platon'un görüşünün ifade edildiğine dikkat edelim. Sokrates'in erdem öğretimi imkânına inanabildiğine, eğitiminde başka bir amaç gütmeye Ksenophon *Memorabilia*'da (karş. özellikle IV, 5, 1 vd.) tanıklık eder.

²⁸ Yunan kültürünün çöküşü ve Sokrates figürünün ortaya çıkması arasındaki bağlantının vurgulanması Nietzsche'nin ölüm sonrası yayınlanan son dönem fragmanlarında, özellikle *Putların Alacakaranlığı*'nda Sokrates'e ayrılmış bölümde (§ 9-11) yer alır. Bkz. FP 14[92, 112], 15[5] 1888 ve *Ecce homo*, "Tragedyanın Doğuşu" § 1.

²⁹ 1878'de Nietzsche şunu yazmıştır: "Sokrates'e şimdi itiraz edilebilir; bu, insanın erdeminden ama daha ziyade insanın bilgeliğinden ibaret" (FP 33[2] 1878).

³⁰ Karş. Platon, *Protag*. 319a-319c, burada "özel" bilgilerle siyasal erdem arasındaki fark ortaya çıkarılır; ama daha genelde erdemin tanımı ve öğretilme imkânı konusu çevresinde gençlerin tekmil diyaloglarına başvurabiliriz (örneğin *Euthyphron*, *Euthydhemos*, *Protagoras*, *Menon*).

³¹ Sokratesçi etikle Sokrates'ten önce Yunan ahlakının bağlantısı için 7[44] 1883, 25[17, 208] 1884 ve 11[375] 1888 fragmanlarına başvuruyoruz.

³² Delphoi kâhini yanıtlarını üçlü iamboslarla ifade edilen dizelemlerle açıklıyordu.

³³ Platon, *Savunma*, 21d.

³⁴ Platon, *Savunma*, 22b-c.

³⁵ Nietzsche burada Platon, *Savunma*, 21b-23b'deki tartışmayı özetler.

³⁶ (Tanrısal varlığın yurttaşları harekete geçirip erdemli kılmak için onların göğsüne bağladığı) Sokratesçi diyalektikle atsineğinin tembel atı ısırması arasında kurulan bağlantı doğrudan Platon, *Savunma* 30e-31a'dan aktarılır.

³⁷ Platon, *Savunma* 37e-38a. Gast 81: "Sokrates için en büyük iyilik bilge figüründe vücut bulan iyiliği aramaktır [...] Önceki filozoflar bir bilgeyi değil, her bireyin karakterinden çıkarılan bilgeliği istemişlerdir." Nietzsche ders metinlerini yeniden okuduğunda bu fikir 1884 fragmanında (26[64]) tekrar belirir: Sokrates bilgelik değil, bir bilge arayışındadır –bulamaz- ama bu arayışı en büyük iyilik olarak tanımlar, zira ona göre, bir yaşamda *her daim erdemden söz etmekten* daha önemli bir şey olamazdı."

³⁸ Platon, *Sof*. 216b5-6.

³⁹ Karş. G. Grote, *Geschichte Griechenlands*. Nach der zweiten Auflage aus dem Englischen übertragen von N. N. W. Meißner. Vierter Band. Enthaltend: den 7. und 9. Band des Originalwerkes, Leipzig: Dyk 1854 (BN). Nietzsche'nin örneği konusunda, XXI. sayfanın köşesi kıvrıktır.

⁴⁰ Nietzsche 1888 tarihli notlarında Sokrates'le Sofistlerin bağlantısını epey farklı bir tarzda sunar, sabit bir başvuru kaynağı olarak

da her zaman Grote'taki gelişimi kullanır. 1872 tarihinde başlıca düşünce şudur: Sofistler Yunan ruhunu somutlaştırmışlar, Sokrates'le Platon ise aykırı figürü oluşturmuşlardır. Ne var ki 1888'deki Nietzsche için, genellikle anlaşıldığı haliyle Yunan ruhu ve erdemi çok farklı iki şeydir: "Sofistler düpedüz gerçekçidirler: Herkesin bildiği bayağı değerleri ve uygulamaları açıklarlar, onları değer mertebesine çıkarırlar –her güçlü zihin gibi, kendi ahlaksızlarını kabul edecek cesaretleri vardır ... Öfke ve kıskançlık olsa Yunanistan'ın bir çırpıda kendini yiyip bitirecek bu özgür küçük kentlerine insan sevgisiyle dürüst ilkelerin yol gösterdiğine inanılır mı? [...] Bu korkutucu gerilimin tam ortasında erdemden söz etmek ancak başarıyla dindar geçinenler –veya dışlanmışlar, münzeviler, gerçeklikten kaçıp sığınanlar- için mümkündü... yalnızca kendi başına yaşamak için olumsuzlamayı icra edenler. Sofistler Yunandı; Sokrates ve Platon adaletin ve erdemin tarafını tuttuklarında Yahudi yahut kimse kim oldular – Grote'un Sofistleri koruma taktiği yanlıştır: Onları onurlu insanlar, erdemli örnekler haline getirmek ister – ama onların onurları büyük laflar ve büyük erdemlerle aldatmayı icra etmemekti..." (FP 14[147] 1888).

⁴¹ Aristophanes *Bulutlar*'da Sokrates'i (Anaksagoras'ın tezlerine yakın tezleri savunan) astronomiyle ilgilenen bir okulun başı ve (öğrenimi daha az mantıklı akıl yürütmelerden ibaret) bir sezgici diye temsil eder. Sokrates imgesi kimi zaman göz boyayan biri, Sofist ve şarlatan olarak çizilir.

⁴² Karş. *Men.* 80a-d, Platon burada Sokrates'i tek bir dokunuşla kurbanını uyuşturup güçten düşüren elektrik boşalması meydana getiren torpil balığıyla kıyaslar. Sokrates de aynı şekilde tek bir sohbetiyle konuştuğu kişileri kuşkuya düşürüp felç eder.

⁴³ Sokrates'i Sofistlerin karşısına diken husumet Platon diyaloglarının değişmez bir unsurudur; bkz. örneğin (Protagoras'a karşı) *Protag.*, (Thrasimakhos'a karşı) *Devlet*'in birinci kitabı, (Gorgias, Polos ve Kallikles'e karşı) *Gorg.*, (Protagoras'a karşı) *Theait.*, (bütün sofistlere karşı) *Sof.*

⁴⁴ Sokrates'in yüz hatları için bkz. Platon, *Şölen*, 215a-c. *Mostrum in fronte* ve *in animo* diye anlatılan Sokrates için bkz. *Putların Alacakaranlığı* "Sokrates problemi" §3.

⁴⁵ Karş. Aristoksenos, fr. 54a Wehrli (= 28 Müller).

⁴⁶ Karş. Ksenophon, *Memorab.* IV, 2 (Ksenophon Sokrates'le Euthydemos'un ilişkilerini hatırlatır); Platon, *Şölen*, 214b-220b (Platon Alkibiades'in Sokrates'i umursamazlığının hızla aşk tutkusuna, sonra da genç bir erkeğin olgun yaşta bir filozofa neredeyse itaat etme arzusuna nasıl dönüştüğünü anlatır).

⁴⁷ Platon, *Theait.* 148d-151d'ye göre, doğurtma sanatının kendisine ebe annesinden miras kalan bir yetenek olduğunu onaylamıştır. Şu farkla ki o, bedenleri değil, ruhları doğurtmakla ilgileniyordu.

⁴⁸ Otuz Tiran rejiminden nefret ettiği bilinen Sokrates, yine de bazılarıyla dosttu ve aralarından bazıları onun öğrencileriydi (Alkiades gibi soylu ve antidemokratik grubun büyük figürleri kadar, özellikle Kritias da). Otuzun yıkılmasından sonra henüz yerleşmiş demokratik yönetime Sokrates eğitiminin bu nedenle düşman olduğu düşünülür.

⁴⁹ Sokrates'e yapılan suçlamalar ve suçlayanların oynadıkları rol için bkz. Platon, *Savunma*, 24d-26a; Ksenophon, *Apologia Socratis*; DL, II, 38-41.

⁵⁰ Kentin tanrılarını görmezden gelme ve yeni tanrılar (özellikle Daimon) ortaya atma suçlamasını karşı. Platon, *Savunma* (26b-28a), Ksenophon, *Apologia Socratis*, 11 vd.

⁵¹ Ksenophon, *Memorab.* IV, 8, 4-5'e göre, Sokrates -ahlaklı yaşamı onu zaten savunmuyormuş gibi- kendine savunma hazırlamamıştır, çünkü daimon bunu ona açıkça yasaklamıştı.

⁵² Ksenophon, *Apologia Socratis* 6-9, 23-26; özellikle Platon, *Savunma*, 38c vd.

⁵³ Karş. Platon, *Savunma* 36a; DL, II, 41-42.

⁵⁴ Ksenophon, *Memorab.* IV, 4, 4, Sokrates'in yargıçlarının hoş görüşünü kazanmak için sızlanıp yakarmaya başvurmak istemediğini, yine de böyle yöntemlerin kendisinin aklanmasına karar verdireceğini çok iyi bildiğini olumlar.

⁵⁵ Sokrates'in davasının bu versiyonunu bütün kaynaklar onaylar: Sokrates ilk oylama sonucunda mahkûm olur, hak ettiği cezaya kendisinin karar vermesi istenir, ceza değil, tam tersine, kalan günlerini devlet hesabına Prytaneum'da geçirme ayrıcalığı isteyerek yargıçlara meydan okur. Platon'un ve öbür dostlarının baskısıyla 30 minalık para cezasını kabul eder ama yargıçlar artık dinlemek istemezler, ikinci oylamada ölüme mahkûm edilmesini onarlar. Karş. Platon, *Savunma* 36d vd.; DL, II, 41-42. Fragman 25[297] 1884'te Sokrates'in ölümü şöyle yorumlanır: "Bir tür iki yüzlülük, zira ölmek istediğini gizler; sonra ülkesini utançla kaplar. Yurtseverden öte bir bencil." *Putların Alacakaranlığı*'nda "Sokrates Problemi" § 12: "Sokrates ölmek istiyordu: Ona zehirli kupayı veren Atina değildi, kendisi Atina'yı kupayı vermek zorunda bıraktı."

⁵⁶ Sokrates'in yaşamını ve ahlak öğretilerini az çok açıkça örnek alan, hatta uç noktada sonuçlara vardıran IV. yüzyılın düşünürlerine ve ahlakçılara gönderme yapar Nietzsche (özellikle Kinikler, yani Kyrenaialılar düşünülür).

Filozofların διαδοχαί'si [Silsileleri]

Okulların doğuşunu yepyeni bir fenomenin ortaya çıkışı olarak kendi gözleriyle gören Platon ve Aristoteles gibi filozoflar, Sokrates-öncesi eski filozofların bu tür bir okul ilişkileri içinde yaşadıklarını elbette düşünemiyorlardı.¹ Buna karşılık, çevresindeki felsefeyi farklı okulların felsefesi olarak algılayan bir İskenderiyeli bilgin için, bu antik dönem filozoflarının birbirleriyle sürdürebildikleri ilişkinin tipini sorgulamak neredeyse imkânsızdı. İskenderiyelilerin her şeyi ve her sanatı bir günde keşfedilmiş gibi düşünmeye ve en ünlü kâşiflerin adlarını saptamaya çok yatkın olmaları buna eklenebilir. Bu tip bütün keşiflerin yaratıcılığını Yunanlardan alabildiğince alıp barbarlara atfetme eğilimi bilinçli olsun olmasın Mısırlı bilginlere yol gösteriyordu. Felsefenin <de aynı şekilde> keşfedildiği düşünülüyordu ve keşfedebildiklerince barbarlar keşfetmiş olmalıydılar.² Daha sonra felsefe, aktarımla alınan bir şey olarak düşünüldü: Keşfeden kişi onu öğrencisinin eline teslim eder ve διαδοχή [silsile] zinciri bu İskenderiyelilerle çağdaş filozoflara kadar uzanır.³ Διαδοχή üzerine ayrıntılı ilk kitabın yazarı peripatetik Sotion'du;⁴ böyle bir yapıya fırsat veren en önemli bağdaştırmalar ve kurgular bu nedenle ona atfedilmelidir. Öncelikle bu İonia felsefesiyle İtalya felsefesi arasındaki ayırımdır;⁵ bu ayrım aşağı yukarı aynı çağda Yunan felsefesinin iki kere keşfedildiğinin kabul edildiğini gösterir. Sotion ne tarzda olursa olsun Thales'le Pythagoras'ı bağlı kılmanın imkânsız olduğunu düşünüyordu.⁶ Sonraki *diadokhe* yazarları üçlü bir keşfi göz önüne alırlar: O zaman, Elea Okulundan Ksenophanes de aslında bir <silsileler> zincirinin başlangıcı olarak belirir.⁷ Fakat Sotion Elealı-

larla Pythagorasçılar arasında bağlantı kurar, ancak bu hipoteze dayandığında bir İtalya felsefesiyle bir İonia felsefesi arasındaki zıtlığın bir anlamı vardır. Daha sonraki *diadokhe* yazarları gibi, Sotion da Elealı bir διαδοχή'nin varlığını daha baştan kabul etseydi Elea felsefesinden ve İtalya felsefesinden söz edemezdi. "İtalya felsefesi" ifadesi yalnızca "İonia felsefesi"nin zıddı olarak anlaşılır, "Elea Okulu felsefesi"ne zıt diye anlaşılmaz kuşkusuz.⁸ Sotion'a göre, Parmenides'in Pythagorasçılarının öğrencisi diye düşünülmesi gerektiğine Diogenes Laertios, çok açıkça tanıklık eder (IX, 21).⁹ Onu Ksenophanes'ten açıkça ayırır, Ksenophanes'i οἱ σποράδην'den [herhangi bir okula bağlı olmayan <filozoflar>] biri diye düşünür (DL, IX, 20),¹⁰ bu durumda, Herakleitos'u οἱ σποράδην'in en ünlüsü, Ksenophanes'in öğrencisi yapar (DL, IX, 5).¹¹ Elealılar İtalya felsefesi başlığı altında sınıflandırdıktan sonra atomculuğu yeniden Elealılara bağlar; Leukippos'u Ἐλεατης [Elealı] ve Zenon'un dinleyicisi olarak tasvir etmesinin nedeni işte budur (DL, IX, 30).¹² Anlaşılan, Demokritos Leukippos'un, Protagoras da Demokritos'un öğrencisidir.¹³ Diogenes Laertios IX, 52'de,¹⁴ Protagoras'tan sonra beklenmedik bir şekilde Apollonialı Diogenes'in biyografisine geliriz. Bu Diogenes'in Demokritosçuların *diadokhesine* mensup olduğu hiçbir yerde doğrulanmaz; daha çok, burada biraz talihsiz bir özensizlik yüzünden adaşların karıştırıldığı görülür. Ardından gelen Anaksarkhos'un biyografisinde şu belirtilir (DL, IX, 58): οὗτος διήκουσε Διογένηος τοῦ Σμυρναίου, ὁ δὲ Μετροδώρου τοῦ Χίου [Anaksarkhos İzmirli Diogenes'in öğrencisiydi; o da Khioslu Metrodoros'un öğrencisiymiş]; yalnızca bu İzmirli Diogenes διαδοχή'ye mensuptur, Apollonialı Diogenes değil.* İskenderiyeli Klemes, *Strom.* I, s. 130 Sylb.'de kesin bir şekilde

* Apollonialının birkaç yerde κατὰ Λεύκιππον λέγων [Leukippos'la aynı şeyleri söylemesi] (Simplikios içinde Theophrastos, *Phys.* fol. 6 recto)¹⁵ burada önem arz etmez. Καὶ Διογένης δὲ ὁ Ἀπολλωνιάτης σχεδὸν νεώτατος γεγωνῶς τῶν περὶ ταῦτα σχολασάντων τὰ μὲν πλείστα συμπεφομένως γέγραφε τὰ Ἀναξαγόραν τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον λέγων [Hiç kuşkusuz bu sorularla uğraşanların sonuncusu Apollonialı Diogenes eserlerinin büyük bölümünü kısmen Anaksagoras'tan, kısmen Leukippos'tan alarak yazdı]. Ussner, *Anal. Theophr.* s. 31.²²

korunan διαδοχή bunu kanıtlar:¹⁶ Δημοκρίτου δὲ ἀκουσται Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης καὶ Μετρόδωρος ὁ χιος, οὗ Διογένης ὁ Σμυρναῖος, οὗ Ἀνάξαρχος [Abderalı Protagoras'la Khioslu Metrodoros Demokritos'un, İzmirli Diogenes Metrodoros'un ve Anaksarkhos da Diogenes'in dinleyicileriydiler.] Epiphanius, *adv. Haer.* III:¹⁷ Διογένης ὁ Σμυρναῖος, κατὰ δὲ τινὰς Κυρηναῖος τὰ αὐτὰ τῷ Πρωτογόρᾳ ἐδόξασε [Bazı Kyrenelilere göre, İzmirli Diogenes Protagoras'la aynı öğretiyi savundu].* Eusebios, *preapar. Evang.* XIV, I: Ξενοφάνους δὲ ἀκουστής Παρμενίδης, τούτου Μέλισσος, οὗ Ζήνων, οὗ Λεύκιππος οὗ Δημόκριτος, οὗ Πρωταγόρας καὶ Νεσσᾶς, οὗ Διογένης, οὗ Ἀνάξαρχος [Xenophanes'ten Parmenides, ondan Melissos, ondan Zenon, ondan Leukippos, ondan Demokritos, ondan Protagoras ve Nessas, ondan Diogenes, ondan Anaksharkos dinledi].¹⁸ Diogenes Laertios, daha doğrusu Diokles, başka ayrıntı verilmeden Diogenes'in adının Protagoras'la Anaksarkhos'un arasında yer aldığı bir διαδοχαί listesinden yararlanmıştır.¹⁹ Diokles, biyografiyi bu ada eklemek için Magnesialı Demetrios'un *Adaşlar* kitabına başvurmuştu.²⁰ Oysa Demetrios'a ayrılan çok kısa maddede açıkça görüldüğü gibi, bu kitapta İzmirli Diogenes açıkça *atlanmıştı* (DL, VI, 81).²¹ Diokles aradığı Diogenes'in Apollonialı olduğunu düşünmüş, Demetrios'ta onunla ilgili ne bulduysa, yani yazısının girişini, doğduğu kentin adını, babasının adını vb kopya etmiştir. Kullandığı ikinci elkitabında, Antisthenes'in διαδοχαί'sinde²⁴ yalnızca Anaksimenes'in öğrencisi olarak listeye kısaca alınan Apollonialı Diogenes'i bulmuştur. Dahası, pratikte hiçbir okula bağlı olmayan, öğrencileri bulunmayan Apollonialı, bu *diadokhelerin* arasında önemli bir

* Probus'un Vergilus VI, 31'e dair yorumlarının çok bozulmuş bir parçasını düzeltmek burada uygun olur: *Anaxagoras Abderites fuit, Democrito popularis et discipulus, quamquam alii Dionysium Cyzicenum (cod. Par. N. 8209 Dionysium Smyrneum) magistrum eius affirmant* [Anaksagoras Abdera <asılıydı>, bazıları onun hocasının Kyzikoslu Dionysos olduğunu doğrulasalar da Demokritos'un öğrencisi ve tanıdığıydı.] Aslında şöyledir: *Anaxarchus Abderites fuit ... quamquam alii Diogenem Cyraeneum vel Smyrneum magistrum eius affirmant* [Bazıları onun hocasının Kyreneli veya İzmirli Diogenes olduğunu doğrulasalar da Anaksarkhos Abdera <asılıydı>]. {Tabii Cicero haklı ve Epiphanius'taki Κυζικηνός [Kyzikoslu] doğru değilse}. *Rhein. Mus.* IV, 144.²³

yer edinmiş olamazdı. Diokles bu bilgiyi Antisthenes'ten almış, Demetrios'tan aldığı bilgiyle birleştirmiş, Diogenes konulu bölümü öyle bitirebilmişti. Phaleronlu Demetrios'un *Sokrates'in Savunması*'ndan yaptığı bir alıntıyı da Demetrios'a borçludur;²⁵ aslında bu tam olarak <Magnesialı> Demetrios'un seve seve alıntı yaptığı Phaleronlu'nun yazısıdır. Karş. DL, IX, 15; IX, 36.²⁶ Bu durumda, bütün biyografi Antisthenes'ten ve Magnesialı Demetrios'tan alıntılardan oluşur. Diokles'in biyografileri yazmak için kullandığı yöntemi olabildiğince dakik biçimde yeniden kurmak mümkün değildir.²⁷ Antisthenes'in διαδοχαί'sinde bu İzmirli Diogenes her hâlükârda atlanmış olmalıdır: Atomcularla Epiküros arasındaki bağ belki DL, I, 15'teki listede verdiği gibi belirlenmiştir: Δημόκριτος, οὗ πολλοὶ μὲν ἐπ' ὀνόματι δὲ Ναουσифάνης καὶ Ναουκύδης ὡς Ἐπίκουρος [Demokritos: onun birçok izleyeni olmuştur, adını duyuranlar Nausiphanes ve Nausikhydes'tir, ondan sonra da Epiküros]. Görünen o ki, sözgelimi Aleksandros Polyhistor'un ἐν διαδοχαίς [*Silsileler*] eserinde yaptığı gibi, ancak Πύρρων'u [Pyrrhon] ve okulunu atomculuğa yeniden bağlamak isteyenler İzmirli Diogenes'le Anaksarkhos'u διαδοχή'ye almışlardır (DL, IX, 61).²⁸ Onlar, Nausiphanes'in Demokritos'un değil, Pyrrhon'un öğrencisi olduğunu düşünürler;²⁹ İskenderiyeli Klemes, I, 130, Sylb:³⁰ Ἀνάξαρχος, τούτου δὲ Πύρρων, οὗ Ναυσιφάνης, τούτου φασὶν ἔνιοι μαθητὴν Ἐπικουρον γενέσθαι [Anaksarkhos, onun öğrencisi Pyrrhon, onun da Nausiphanes, bazıları Epiküros'un Nausiphanes'in öğrencisi olduğunu söylerler]. Açıkça bu διαδοχή'nin izinden giden Diogenes Laertios, Nausiphanes'ten Pyrrhoncu diye hiç söz etmez. Görünüşe göre, eserinin tamamını Klemes'in alıntı yapılan pasajında tasvir ettiği bu διαδοχή'nin üzerine temellendirmiştir.³¹ Kitabının girişinde hiç kuşkusuz başka bir kaynağın izinden gider ve eserinin devamında sunmadığı bütünlük sıralamasını vadederek; § 15,³² örneğin ikinci διαδοχή şöyle der: Φερεκύδους Πυθαγόρας, οὗ Τηλαύγης ὁ υἱός οὗ Ξενοφάνης [Pherekydes'in öğrencisiydi Pythagoras, onun öğrencisi de oğlu Telauges, sonra da onun öğrencisi Ksenophanes]. Ancak, aynı eserde Ksenophanes'ten Telauges'in öğrencisi diye hiç söz

edilmez, ama Empedokles Telauges'in dinleyicisi olarak belirlir (DL, VIII, 43), oysa Empedokles'in biyografisinde bu konuda en ufak bir bilgi bulamayız. Bu biyografi şu kelimelerle Pythagoras'ın biyografisine bağlanır: λεκτέου δὲ νῦν περὶ Ἐμπεδοκλέους πρῶτου. κατὰ γὰρ τινὰς Πυθαγόρου διήκουσεν [Her şeyden önce Empedokles konusunda şu söylenmelidir: Bazılarına göre, Pythagoras'ın öğrencisiydi];³³ kitabın girişinde Empedokles'ten de söz edilmez ve οἱ σποράδην'den de [herhangi bir okula bağlı olmayan <filozoflar>] burada az söz edilir.³⁴ En çarpıcı fark Diogenes Laertios'un açıkça söylediğine dayanır (§14): καταλήγει δὲ ἡ μὲν (ἰωνικὴ φιλοσοφία) εἰς Κλειτόμαχον καὶ Χρύσιππον καὶ θεόφραστον [İonia felsefesi [...] Kleitomakhos, Khrysippos ve Theophrastos'la sona ermiştir];³⁵ halbuki Diogenes Laertios eserinde İonia felsefesini Theophrastos'la değil, Lykon'la,³⁶ Khrysippos'la değil, Kornutus'la³⁷ bitirir. Bütünüyle bu, Diogenes Laertios'un kitabın girişinde başka, geri kalanında başka bir kaynağa güvendiğini ve bu girişi yazarken bütününe ne tarzda düzenleyeceğini henüz bilmediğini doğrular. Diogenes Laertios'un kitabın girişinin çok büyük bölümünde Hippobotos'un ἀναγραφὴ τῶν φιλοσόφων [Filozoflar Listesi] çalışmasından yararlandığı zaten gösterdik. *Rhein. Mus.* XXV, s. 223. Bu Hippobotos, benim kanıtıma göre,³⁸ M.Ö. 1. yüzyılda yaşamıştır. Kitabı περὶ αἰρέσεων [<Felsefe> Hizipleri Üzerine] adıyla da bilinir.³⁹ Aslında, Pyrrhonicuların bir hizip olduğu düşünülmeden, αἵρεσις [hizip] kelimesi dar anlamında kabul edilse bile, Pythagoras'tan Epiküros'a kadar διαδοχή'si Pyrrhon'un adını korumamıştır (DL, I, 19).⁴⁰ Bu durumda, *proemium*'daki διαδοχή'de Pyrrhon'un adı yoksa bu διαδοχή <kesinlikle> Hippobotos'un ki olabilir.⁴¹ Her şeyden önce bu Hippobotos'un, Sotion'un silsilesine hasım olduğu düşünülmelidir; Sotion'un <olumladığı>, felsefenin barbar kökenine karşı Yunan kökenini savunur.⁴² Diogenes Laertios ikisinden de söz eder (IX, 115),⁴³ aynı bulguya işaret eder, hasım iki yazarın tanıklığı da bunu doğrular.

Şimdi, İonia διαδοχή'sinin nasıl meydana geldiğine ve ilk zanaatkarının, muhtemelen Sotion'un⁴⁴ ne tarz çalışmış olması gerektiğine bakalım. En önemli adım Sokrates'e bir öğret-

men, yani Arkhelaos'u yakıştırmak, böylece Sokratesçi okullarla Sokrates-öncesi okullar arasında bağ kurmaktı. Anlaşılan bu konuda Sotion Aristoksenos'un otoritesini izledi.⁴⁵ Eusebios, *Praeparatio Evangelica* 10.14'te⁴⁶ Anaksagoras'ın Arkhelaos'u Lampsakos'taki okuluna kabul ettiğini ve Arkhelaos'un oradan Atina'ya gittiğini belirtir; ama Sokrates'in onun öğrencisi olması imkânsız olduğu gibi, böyle bir okulun var olması da kesinlikle imkânsızdır, Platon, Ksenophon ve Aristoteles bundan tek kelime etmez. Zeller I, 844 ve 791⁴⁷ bu konuda haklıdır. Anlaşılan, Aristoksenos'un varlığının nedeni yalnızca bir iftiradır: DL, II, 19⁴⁸ οὗ καὶ παιδικὰ γενέσθαι φησὶν ' Αριστόξενοϛ [Aristoksenos der ki <Sokrates> onun [Arkhelaos] sevgilisi de olmuştur.] Khioslu İon⁴⁹ DL, II, 23: καὶ νέον ὄντα εἰς Σάμον σὺν Ἀρχελάῳ ἀποδημῆσαι [gençliğinde [Sokrates] Arkhelaos ile birlikte Samos'a gitti] açıklamasını yapar.⁵¹ Suidas daha dakiktir: Αριστόξενοϛ δὲ Ἀρχελλάου πρῶτον αὐτοῦ διακοῦσαι λέγει, γεγονέναι δὲ αὐτοῦ καὶ παιδικὰ σφοδρότατον δὲ περὶ τὰ ἀφρορυσια (s. v. Σωκράτης) [Aristoksenos, Sokrates'in önce Arkhelaos'un öğrencisi, sonra da onun ateşli sevgilisi olduğunu söyler" ("Sokrates" maddesi)]. Sokrates'in Arkhelaos'la ilişkisi Aristoksenos'un bu iftirasından ibarettir, böylece, en eski İonialı filozofları διαδοχή'ye de bağlamak için en önemli adım tamamlanmıştır: Zira güvenilir bilgilere göre, Arkhelaos'un öğretmeni Anaksagoras'tır.⁵² Arkhelaos'un öğretileriyle Anaksago-

* Diogenes Laertios, Ksenophanes konusunda şöyle der (IX, 18): διήκουσε δὲ κατ' ἐνίους μὲν οὐδενός, κατ' ἐνίους δὲ Βότωνος Ἀθηναίου ἢ, ὥς τινες Ἀρχελάου [Kimilerine göre, kimsenin öğrencisi olmadı, kimilerine göre de Atinalı Boton'un ya da Arkhelaos'un öğrencisi idi] [Theramenes ve İso-krates'in adlarını da aktaran Βότων'un [Boton] bir τέχνη'σι [<hitabet> tekniği], Plutarkhos, <On Hatibin Yaşamı, İso-krates 3>, par. 8371];⁵⁰ anlaşılamayan bilgi konusunda DL, II, 16 bize yardım edebilir: Ἀρχέλαος Ἀθηναῖος ἢ Μιλήσιος πατρός Απολλοδώρου, ὥς δὲ τινες, Μύδωνος [Atinalı ya da Miletoslu olan Arkhelaos'un babası Apollodoros idi, kimilerine göre ise Midon]. Atinalı Arkhelaos'la Midon'un oğlu gibi, bu Midon'la Boton da bir ve aynı kişilerdir. Adaşlığın kafa karıştırdığı düşünülemez, çünkü Demetrios iambuslar yazan aynı adlı Lesboslu bir şair de tanıyordu; bununla birlikte Ξενοφών'la [Ksenophon] Ξενοφάνης [Ksenophanes] karıştırılmış olabildi. Elbette! ölçüleri karıştırma! Ksenophanes'i (Antisthenes'in) elkitabında aramıştır.⁵⁷ Öte yandan Demetrios, Arkhelaos adında tek bir filozof tanımaz.⁵⁸

ras'ın öğretilerinin arasındaki bağlantıdan kuşku yoktur. Fakat her halükârda okulun başı olarak Arkhelaos Anaksagoras'ın halefi olamadı, çünkü Anaksagoras'ın okulu yoktu. Anaksagoras'tan önce bir διαδοχή bulmak çok daha zordur. Fakat böyle bir διαδοχή'yi destekleme iradesi o kadar güçlüydü ki Sotion ve halefleri yaptıkları kurgularda ısrar etmek için kronolojinin orasını burasını çekiştirmekten korkmadılar. Bu silsile yazarlarından önce, Anaksagoras'la Anaksimenes ve Anaksimenes'le Anaksimandros arasındaki hoca-öğrenci ilişkisi konusunda hiç kimsenin en küçük bir bilgisi bulunmadığını ve yalnızca Sotion'un girişimiyle böyle bir ilişkinin gündeme geldiğini ben kesinlikle destekliyorum.⁵³

Usener, *Analecta Theophr.*⁵⁴ adlı kitaplarında, Simplikios'un Theophrastos'un diye kabul ettiği her şeyin gerçekte böyle olduğunu düşünmekte haklıysa bu bakış açısı çürütülecektir. Burada par. 31'in Theophrastosçu olduğunu görüyoruz: Ἀνυξιμένης δὲ Εὐρυστράτου Μιλήσοις ἑταῖρος γεγωνῶς 'Αναξιμάνδρου [Eurystratos'un oğlu Miletoslu Anaksimenes Anaksimandros'un arkadaşıydı];⁵⁵ par. 33: Ἀναξαγόρας μὲν γὰρ Ἡγησιβούλου Κλαζομένιος κοινωνήσας τῆς Ἀναξιμένους φιλοσοφίας [Klazomenaili Hegesibulos'un oğlu Anaksagoras Anaksimenes'le aynı felsefeyi <öğretti>];⁵⁶ par. 34: Ξενοφάνες τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον [Parmenides'in hocası Kolophonlu Ksenophanes];⁵⁹ par. 36: Λεύκιππος δὲ ὁ Ἐλεάτης ἢ Μιλήσιος - ἀμφοτέρως γὰρ λέγεται περὶ αὐτοῦ- κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας [Leukippos, Elealı veya Miletoslu, aslında hakkında ikisi de söylenir -Parmenides'le aynı felsefeyi öğretti].⁶⁰ Bütün bu bilgilerde διαδοχή'nin eksiksiz örgütlendiği zaten varsayılır ve bilgiler kuşkusuz Theophrastos'un değildir. Usener bazı pasajlarda Simplikios'un silsile bağlantılarının Theophrastos'un sözlerinin içine işlemiş olabileceğini kabul eder; par. 30:⁶¹ Ἀναξιμάνδρος μὲν Πραξιάνδου Μιλήσιος [Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθότης]: *adnot.*: Θαλοῦ - μαθητῆς *de suo Simplicius adiecit.* [Praksidas'ın oğlu, (Thales'in öğrencisi ve halefi)⁶² Miletoslu Anaksimandros: <Usener'in> dipnotu: "Thales'in halefi" ifadesini Simplikios eklemiştir]; par. 32: Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος οὐ

πολύκατόπιν τοῦ Ἀναξαγόρου γεγονώς Παρμενίδου δὲ πηλυσιαστῆς καὶ ζηλωτῆς [μᾶλλον δὲ Πυθαγορείων] *ad-not.: de suo adiecit Simplicius*. [Anaksagoras'tan kısa süre sonra doğan Agrigentolu Empedokles Parmenides'in (ama çok daha sonra da Parmenidesçilerin)⁶³ yakın taraftarı ve öğrencisiydi. <Usener'in> dipnotu: Parantez içindeki kelimeleri Simplikios eklemiştir]; ama alıntı yapılan bütün pasajlar için şu kabul edilmelidir; her yerde konuşan Theophrastos değil, Simplikios'tur.⁶⁴ Bu iki örnekten yola çıkarak, Theophrastos'la Simplikios'un arasındaki zıtlık ortaya koyulabilir. Diogenes Laertios'a göre (VIII, 55), Theophrastos⁶⁵ Empedokles için şöyle demiştir: ὁ δὲ Θεόφραστος Παρμενίδου φησὶ ζηλωτὴν αὐτὸν γενέσθαι καὶ μιμητὴν ἐν τοῖς ποιήμασι - καὶ γὰρ ἐκεῖνον ἐν ἔπεσι τὸν περὶ φύσεως λόγον ἐξενεγκεῖν. [Theophrastos'un söylediğine göre, Parmenides'e hayranmış ve şirirlerinde ona öykünürmüş; nitekim o da doğa üzerine öğretisini dizelerle aktarmıştır]. Bununla birlikte, Theophrastos ona asla Parmenides'in πηλυσιαστῆς'î [yakın taraftarı] dememiştir, bunu ona Usener dedirtir.⁶⁶ Empedokles Parmenides'in şirirlerini rekabet duygusuna kapılmazlık edemeden elbette beğenmiş olabilir: Zira sağ olanın ölüyle, örneğin Ksenophanes'in Homeros'la ilişkisini sürdüren bağı anlatmak için de ζηλωτῆς [öğrenci] kelimesi kullanılmıştır; ama Empedokles 72. Olimpiyat civarında doğduysa⁶⁷ ve Parmenides'in zirve dönemi 69. Olimpiyatsa⁶⁸ Parmenides'in yakın taraftarı nasıl olabilmişti ki...

Fakat DL, IX, 21'deki çok net bir pasaja göre, Parmenides Anaksimandros'u dinlemiştir: τοῦτον Θεόφραστος ἐν τῇ ἐπιτομῇ Ἀναξιμάνδρου φησὶν ἀκούσαι [Theophrastos Özet adlı eserinde Parmenides'i Anaksimandros'un öğrencisi olarak gösterir]⁶⁹ (karş. Suidas, "Παρμενίδης [Parmenides]" maddesi). Simplikios'un metninde bundan iz yoktur. Ne Aristoteles'in ne Theophrastos'un, öğretileri sayarken kronolojik sıra takip etmesinin bir nedeni yoktu; Theophrastos daha çok, birbirine benzeyen öğretileri karşılaştırdı, kronoloji ve filozoflarla ilgili birkaç yorumda bulundu. Aslında, kronolojik bilgilerin sırası çok geneldir, Simplikios, *Phys.* fol. 6, dize 20:⁷⁰ Ὁ μὲντα Θεόφραστος τοὺς ἄλλους προιστορήσας

“Τούτοις” φησιν “ἐπιγενόμενος Πλάτων τῇ μὲν δόξῃ καὶ τῇ δυνάμει πρότερος τοῖς δὲ χρόοις ὕτερος” [Theophrastos başka filozoflardan söz ettikten sonra şöyle dedi: Platon onlardan sonra geldi, şöhretine ve kapasitesine gelince, ilk sırayı <aldı> ama kronolojik düzenlemede daha sonradır] veya çok temkinli olarak, Aleksandros, *Metaph.* s. 24, 5 Bon:⁷¹ Τούτῳ δ' ἐπιγενόμενος Παρμευίδης ὁ Ἐλεάτης - λέγει δὲ καὶ Ξενοφάνης [Ondan sonra gelen, Pyres'in oğlu Elealı Parmenides – Ksenophanes'ten söz etmek ister], burada Parmenides'in Ksenophanes'in öğrencisi olduğuna dair hiçbir şey söylenmez ama yalnızca zaman içinde sonra geldiğini vurgular. Dolayısıyla, Theophrastos'un İoniali διαδοχὴ konulu pasajlarında varsayılan otoriteden kendimizi kurtarıp, Sotion'la halleflerinin διαδοχαὶ hatlarını dokuma yöntemiyle ilgili düşüncemizin peşinden artık gidebiliriz.

Böyle bir araştırma yöntemine gelince, farklı kronolojik kombinasyon dizilerini kullanmanın ve aracı rakamlarla yapay bir armoni oluşturma ne kadar tehlikeli olduğu asla yeterince söylenemez. Alternatif temel yöntemin ilkesi şöyle anlatılabilir: İki kronolojik hesabın en güvenileni, bir διαδοχὴ yaratmaya imkân *vermeyendir*. Rhode'un belirttiği gibi, böyle çifte hesaplar, Pythagoras'ın kronolojisinin belirlenmesinde görülür; bu durumda, iki otorite, Eratosthenes ve Apollodoros zıt düşerler.⁷² Anaksimenes'in kronolojisi ikinci örneği oluşturur ve Apollodoros yine ters düşen gruptandır. Menagius,⁷³ DL II, 3'teki pasajın *monstrum chronologicum* olduğunu düşünür: καὶ γεγένηται μὲν, κατὰ φησιν Ἀπολλόδωρος, τῇ ἐξηκοστῇ τρίτῃ Ὀλυμπιάδι, ἐτελεύτησε δὲ περὶ τὴν Σάρδεων ἄλωσιν [Apollodoros'a göre, 63. Olimpiyatta doğar, Sardeis'in alındığı dönemde ölür]. Apollodoros'a göre, M.Ö. 529-525 arasında doğmuş, İonialılar Sardeis'i aldıklarında, 70. Olimpiyatta (M.Ö. 499) ölmüştü; bu durumda, 30 yaşına ancak yaklaşmış, genç yaşta ölmüştü. Oysa Menagius gibi başka hiç kimse bu verilerin doğruluğuna inanmaz, çünkü bir yandan kronograflarla⁷⁴ ters düşen sayısız bilgi vardır, öte yandan bu hesaba göre, Anaksimandros'un öğrencisi olamazdı.⁷⁵ Bu argümanlar Apollodoros'a güvenimizi kuşkusuz sarsamaz; Apollodoros daha çok, kronolojilerin farklı değerlendiri-

diği eleştirel bir eser yapmıştır; Apollodoros belki de öğrenci-hoca ilişkilerini reddediyor, Anaksimandros–Anaksimenes διαδοχή’sini kabul etmiyordu. Apollodoros’a göre, Anaksimandros 64 yaşına, 58. Olimpiyatın 2. yılı civarında bastı (DL, II, 2): καί μετ’ ὀλίγον τελευτῆσαι ἀκμάσαντά πη μάλιστα κατὰ Πολυκράην τὸν τύραννον [Samos tiranı Polykrates’in zamanında zirve dönemine ulaştıktan sonra öldü]. *Cum vero Polycrates, quo regnante floruisse dicitur Anaximander, regnum adeptus sit Olymp. 62, 1 532 a. Chr. Clintonus hic in mortis tempore notando (μετ’ ὀλίγον) erratum suspicatur, nisi forte statuentum sit intellegi maiorem Polycratem qui Ol. 54 fluorit*, Suidas, Ἴβυκος. [Polykrates hakkında, ki Anaksimandros onun ege-menliği sırasında zirve dönemine ulaşmıştır, M.Ö. 532’de, 62. Olimpiyatın ilk yılında iktidara geldiği söylenir; Clintonus⁷⁶ ise <Anaksimandros’un> ölüm anını (“kısa süre sonra”) diye işaret eden <Apollodoros’un> yanlışlığından kuşkulandır, tabii 54. Olimpiyatta zirve dönemine ulaşan yaşlı Polykrates’le bağlantı kurmaya çalışmıyorsa, (Suidas, Ibycos)]. Son hipotez doğrudur: Yaşlı Polykrates’in ἀκμή’si filozofun 48-50 yaşları arasına denk gelir.⁷⁷ Apollodoros’a göre, M.Ö. 547’den kısa süre sonra öldüyse, bu ölümle Anaksimandros’un doğumu arasında 20 yıl kadar bir hata vardı. Sotion’un ikisi arasındaki bu farkı yok etmek istediğini kabul edersek, kronolojik bağlantıları mesnetsiz değiştirdiğini tahmin edebiliriz. Antik çağın geleneklerine göre, Anaksimenes’in Sardeis’in alındığı dönemde yaşadığı iyice belirlenmiştir.⁷⁸ Fakat Sardeis iki kere alınmıştır. Daha yakın tarihteki alınışı Sotion’un görüşüne kuşkusuz denk düşemezdi, 58. Olimpiyatın ilk yılında Kyros tarafından ilk alınışına ise <tarihler bakımından> çok uygun düşüyordu. Örneğin Hippolytos onun zirve dönemini bu tarihe oturtur (Ref. I, 9). VIII. Hippolyti refutationis omnium haeresium liber I maiori ex parte Sotionis διαδοχῶν compendio compilatus est [Hippolytos’un *Bütün Sapkınlıkların Reddiyesi*’nin 1. kitabının büyük bölümü Sotion’un *Silsileler*’inin özetidir]⁷⁹ diyen Diels’in tezi kabul edilirse, bu tarih Sotion’un belirlediğine bire bir denk gelir. Karş. Suidas, Ἀναξίμενης γέγονεν ἐν τῇ Σάρδεων ἀλώσει, ὅτε Κῦρος ὁ Πέρσης τὸν Κροῖσον καθεῖλεν [Anaksimenes, Pers Kralı Kyros’un Kroisos’u boz-

guna uğrattığı, Sardeis'in alındığı 55. Olimpiyat sırasında doğdu],* (düzeltme: νή ὀλ: [58. Olimpiyat olarak düzeltilmelidir],⁸⁰ zira Kroisos⁸¹ 58. Olimpiyatın 3. yılında almıştır); γέγωνε [doğdu] çoğunlukla olduğu gibi, burada da ἤκμαζε [zirve dönemine ulaştı] ile aynı şeyi belirtir. Bergk I, 301.⁸² Böylece Anaksimandros'la Anaksimenes arasında bir köprü kurulur ve ikisinin ακμή [zirve] dönemi birbirine yaklaştırılır, öyle ki yoldaş ve dost olabilirlerdi.⁸³ Simpl. *de caelo* 373, b.; Eusebios *praepar. Evang.* X, 14, 7.⁸⁴ O zaman, Anaksimenes'in tarihleri bu kadar geri çekilirse Anaksagoras'ın nasıl Anaksimenes'in öğrencisi olabildiği sorulabilir. Apollodoros, bu öğrencilik ilişkisini kesinlikle reddeder; zira ona göre, Anaksagoras Anaksimenes'in öldüğü aynı 70. Olimpiyat döneminde doğmuştu (DL, II, 7), Anaksagoras'ın bu kronolojisi Phaleronlu Demetrios'un *Arkhonlar Listesi*'ne dayanır (DL, II, 7). Apollodoros bu öğrencilik ilişkisini reddetmiş olsa da Sotion da Anaksagoras'ın 70. Olimpiyatda doğduğunu düşündüğü için aynısını yapacaktır. Fakat onun için διαδοχά'yi belirlemek söz konusu olduğundan, zamanı böyle belirlemenin doğru olduğunu reddetmeli ve Anaksagoras'ın doğumunu çok daha geriye çekmeliydi. Aynı şekilde Carl Friedrich Hermann, *de philos. ion. aet.*, s. 13,⁸⁶ Anaksagoras'ın doğumunu 61. Olimpiyatın 3. yılı olarak değiştirmiştir. Eusebios'a göre,⁸⁷ Anaksagoras 79. Olimpiyatın 3. yılında öldü. Aynı Eusebios'a ve <aynı şekilde> Kyrillos'a⁸⁸ göre, Demokritos 70. veya 69. Olimpiyatda doğduysa ve Demokritos'un bizzat söylediklerine göre,⁸⁹ Anaksagoras ondan 40 yaş daha büyükse, Eusebios'un kaynağı Anaksagoras'ın doğum yılını 60. veya 59. Olimpiyatın 3. yılı şeklinde değiştirmiş olmalıdır. Aslında Anaksimenes-Anaksagoras διαδοχή'sinin bu kaynak kronolojisini mesnetsiz değiştiren, Anaksagoras'ın yaşamını 40 yıl geriye çekip Anaksimenes'in yaşadığı dönemi aynı şekilde önceye, Sardeis'in ilk alınışından sonraya götüren muhtemelen Sotion'du. Demokritos'un doğum yılını da aynı şekilde on olimpiyat geriye çekmiş gibidir; zira Apollodoros'un hesabına

* Eudoksos, s. 55 (=94, 21, ed. Flach): τὸν βίον κατέστρεψε περὶ τὴν Σάρδεων ἄλωσιν [Sardeis'in alındığı dönemde öldü].⁸⁵

göre, Demokritos 80. Olimpiyatda doğmuş olmalıdır;⁹⁰ ama Demokritos'un tanıklığına göre, Anaksagoras'la arasında 40 yaş fark bulunduğundan, Anaksagoras διαδοχή'ye girmek için 60. Olimpiyat civarında doğmuş olmalıydı, Sotion da Demokritos'un doğumunu 70. Olimpiyat dönemine tarihlen-dirmek zorunda kalmıştı.⁹¹

Sotion'a göre διαδοχή

Anaksimandros 58. Olimpiyatın 2. yılından kısa süre, 64 veya daha geç yaşta öldü. *Bu nokta kesin.*

Anaksimenes, 58. Olimpiyatda 40 yaş civarında, zirve dönemin-de.

Anaksagoras'ın doğumu 60. Olimpiyat civarı; bu durumda, 65. Olimpiyat civarında 20 yaşında bulunan Anaksagoras, o tarihte 68 yaş civarında bulunan Anaksimenes'in öğrencisiydi.⁹²

Anaksagoras'ın ölümü 79. Olimpiyatın 3. yılı -Arkheleas'un oku-lu kök salar.⁹³

Sokrates 77. Olimpiyatın 4. yılında doğdu.⁹⁴ *Bu nokta kesin.*

Sokrates 83. Olimpiyatda 20 yaş civarında Arkheleas'un öğrenci-si.⁹⁵ İonialıların fiziğini Arkheleas'un ilk kez Atina'ya getirdiği haklı olarak söylenir.⁹⁶

Demokritos 70. Olimpiyatda Anaksagoras'tan 40 yıl sonra doğdu.

Apollodoros'un kronolojisi

⁹⁷58. Olimpiyatın 2. yılı. Anaksimandros 64 yaşında; *bu nokta ke-sin*, kısa süre sonra ölür.

63. Olimpiyat, Anaksimenes'in doğumu.

70. Olimpiyat, Anaksimenes'in ölümü.⁹⁸

70. Olimpiyat, Anaksagoras'ın doğumu.⁹⁹

77 Olimpiyatın 4. yılı Sokrates'in doğumu; *bu nokta kesin.*

88 Olimpiyatın 1. yılı Anaksagoras'ın ölümü.¹⁰⁰ Sokrates artık Arkheleas'un öğrencisi olamaz.¹⁰¹

80 Olimpiyat, Demokritos'un doğumu.

Zamanın bu son belirlenmesine göre, Apollodoros, De-

* Diadokhograf Antisthenes de Anaksagoras'ın Anaksimenes'in halefi oldu-ğuna inanır. DL, X, 57.¹⁰²

** Sotion'a göre, Anaksagoras'ı <dinsizlik davasında suçlayan> Kleon'du. Sa-nıyorum, burada Sotion'la Satyros karıştırılmış. Çünkü Thukydides'in Med <tarafatlarıyla> suçlaması Sotion'a daha çok uyar.¹⁰³

mokritos-Protagoras διαδοχή'sini reddetmiş olmalıdır;¹⁰⁴ zira Protagoras'ın zirve dönemini zaten 84. Olimpiyat olarak değiştirmiştir (DL, IX, 56), bu durumda, Protagoras'ın ἀκμή'si Demokritos'un doğumundan 4 olimpiyat sonradır, karş. Zeller I, 866;¹⁰⁵ dahası, Protagoras'ın öğretilerinde Demokritos'un en ufak bir etkisi yoktur. Protagoras'ın Demokritos'un sözde öğrencisi olması gibi, İzmirli Diogenes¹⁰⁶ ve onun öğrencisi Anaksarkhos da böyledir. Atomcularla Septikler arasında bağlantı kurmak için Protagoras'ı dahil etmek gerekecekti. Başka bir yöneme göre, Anaksarkhos Khioslu Metrodorus'un, Metrodorus Khioslu Nessas'ın ve Nessas da Demokritos'un öğrencisiydi¹⁰⁷ (örneğin Suidas: Πύρρων -διήκοοσε- Ἀναξάγορου τοῦ Μηντιοδώρου μαθητοῦ τοῦ Χίου, οὗ διδάσκαλος ἦν Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης [Pyrrhon, Abderalı Demokritos'un öğretmenini olduğu Khioslu Metrodorus'un öğrencisi Anaksarkhos'u dinledi]).¹⁰⁸

Genel hipotezimizi ifade etmek için artık yeterli örneğimiz var. Filozofların zamanlarının belirlenmesindeki olağanüstü farklar, diadokhografların διαδοχαί'yi düzenleme gayretinin ve diadokhografları tekzip eden daha duyarlı kronografların eleştirilerinin sonucudur. Bu isimlerden Apollodoros,¹⁰⁹ Sokrates'ten önceki bütün διαδοχαί'yi reddeder, χρονογραφίαi [Kronografiler] dışında περὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἰρέσεων [Felsefe Okulları Üzerine] yazısında da bu konuyu tekrar eden Eratosthenes'in¹¹⁰ izinden gider. Pythagoras'ın kronolojisi konusunda Apollodoros-Eratosthenes çekişmesinin kanıtladığı gibi,¹¹¹ daha çoğunu yapmaktan çekinir kuşkusuz ve diadokhografların hatalı öğretileri genellikle ancak Eratosthenes'ten sonra tamamıyla gün ışığına çıkar, aynı şekilde, çok şiddetli anlaşmazlıkların doğmasına yol açar. Apollodoros'un, περὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἰρέσεων [Felsefe Okulları Üzerine] kitabının adının akla getirdiği gibi, bu konuda bir yazı kaleme aldı mı, sorusuna gelince, bu yazının gerçekten kronograf Apollodoros'a ait olup olmadığını bilmediğimiz için, bu soruyu burada yanıtlamayız.¹¹²

Şimdi, Apollodoros'un eleştirisinin sonuçlarına daha dikkatli bakalım. Apollodoros'a göre, Thales 35. Olimpiyatın 1. yılında,¹¹³ Ksenophanes 40. Olimpiyatta doğdu; Ksenophanes

ἄχρῃ τῶν Δαρείου τε καὶ Κύρου χρόνου [Dareios ve Kyros dönemine kadar] yaşadı.¹¹⁴ Adların şaşırtıcı sırası¹¹⁵ varsa-yıymış gibi bir kenara atılmamalıdır, Apollodoros'un kronik tarzında derlemesiyle açıklanmalıdır; Κύρου [Kyros] kelime-sinin son sırada yer alması Hippolytos'un I, 14'te¹¹⁶ οὗτος ἕως κύρου διέμεινεν [Kyros dönemine kadar yaşadı] açıklamasıy-la kanıtlanır. Kyros 62. Olimpiyatın 4. yılında ölüp, Dareios 64. Olimpiyatın 4. yılında iktidara geldiğinde Apollodoros onun en az 96 yaşında olduğunu tahmin ediyordu. Bir şiir-de¹¹⁷ kuruluşunun şarkısı söylenen Elea ancak 61. Olimpiyatda kurulur,¹¹⁸ yani Ksenophanes'in doğumundan 21 olimpiyat sonra. Parmenides'in 69. Olimpiyatda ἀκμή'sine çoktan ulaş-mış olması gerektiğinden,¹¹⁹ Apollodoros Parmenides'in do-ğuştan Elealı olduğunu reddetmiş olmalıdır: Zira bir filozo-fun olgunluk dönemini 32 yaşına oturtmanın hiç inandırıcılığı yoktur.¹²⁰ Burada Parmenides'in Anaksimandros'u dinlediği-ni söyleyen Theophrastos'un önemli bir uyarısı yardımımıza koşar (DL, IX, 21; karşı. Suidas, "Παρμενίδης [Parmenides] maddesi"). Yine de Apollodoros'un çok kesin verisine göre, Anaksimandros 58. Olimpiyatda 64 yaşındadır, kısa süre son-ra da ölür. Parmenides'in onu ölüme çok yaklaşmışken dinle-diğini kabul edelim -ἀκμή'sinde çok yaşlı olduğunu düşün-memek için, Parmenides o tarihte 20 yaş civarındaydı ve ἀκμή'sine ancak 64 yaşında, 69. Olimpiyatda ulaştı. Sonra, Parmenides 30 yaş civarında, kuruluşuna katıldığı kabul edi-len Elea kentine göç etti. 30 yaşındaki Parmenides'le 84 ya-şındaki Ksenophanes'in ilişki kurduğu konusu hiçbir şekilde çözülememiştir; Theophrastos, çok genel olarak τούτῳ ἐπιγευόμενος [<Ksenophanes'in> ardından gelen <Parmeni-des>]¹²¹ açıklamasını yaparken, en azından bu konuda hiçbir şey söylemez ve Aristoteles *Metafizik* I, 5'te¹²² ihtiyatla, ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαχητής [Parmenides'in onun (Ksenophanes'in) öğrencisi olduğu söylenir] der. Parmeni-des'in yetişkin biri olarak Elea'nin kuruluşuna katıldığını Speusippos'un açıklaması doğrular (DL, IX, 23): λέγεται δὲ καὶ νόμους θεῖναι τοῖς πολίταις, ὥς φησι Σπεύσιππος ἐν τῷ περὶ φιλοσόφῳ [Speusippos'un *Filozoflar Üzerine* adlı eserinde söylediğine göre, yurttaşları için yasalar çıkarmış]. Apol-

lodoros'un kronolojisi öğrencisi Zenon'un ki ne uygundur (DL, IX, 29): ἡκμαζε δὲ οὗτος κατὰ τὴν ἐνάτην καὶ ἑβδομηκοστὴν ολυμπιάδα [Bu Zenon'un zirve dönemi 79. Olimpiyata rastlar], Parmenides'in zirve döneminden 40 yıl sonraya. Bununla birlikte, Anaksimenes'le ilgili bir not çok önemlidir (DL, II, 3): ἐνιοὶ δὲ Παρμενίδου φασὶν ἀκούσαι αὐτόν [Bazıları Parmenides'in öğrencisi olduğunu söylerler]. Karş. Suidas: Ἀναξίμενης - οἱ δὲ καὶ Παρμενίδου ἔφασαν. [Öbürleri onun Parmenides'in de <öğrencisi olduğunu> söylerler]. Anaksimenes'in Parmenides'i dinlerken 20 yaş civarında olduğunu kabul edelim, bu durumda, zamansal belirlenimlerin aşağıdaki birleştirilmiş düzenini elde ederiz:

58. Olimpiyatın 2. yılı, 64 yaşındaki *Anaksimandros*'un zirve dönemi; 20 yaşındaki Parmenides onu dinler

69. Olimpiyat, 64 yaşındaki *Parmenides*'in zirve dönemi,* 20 yaşındaki Anaksimenes onu dinler.¹²³

Bu tablonun düzenindeki birlik *tek bir* yazarı akla getirir. Ayrıca, Elea'da doğmadığı kabul edilirse Parmenides'in aslen nereli olduğunu belirten bütün iz kaybolur. Aslında Anaksimandros'la bağlantısında Miletos düşünülebilirdi. Fakat Elealılar arasında yasa koyucu olarak etkisi göz önüne alındığında, Elea'nın ana kenti Phokaia haklı olarak düşünülebilir. Ama onun Elea'da doğduğunu düşünen kronograflar zirve dönemini çok daha sonraya, örneğin Eusebios'un kronografisinde 80. Olimpiyatın 4. yılına yerleştirmelidirler.¹²⁴ Platon'un *Parmenides*'inde görünüşte bu kadar kesin olan kronolojisinin burada belki haksız bir etkisi vardır; σφόδρα νέος [henüz çok genç]¹²⁵ olan Sokrates Atina'da Panathenaia¹²⁷ sırasında 65 yaşındaki Parmenides'le ve 40 yaşındaki Zenon'la karşılaştıysa Parmenides'in doğum tarihi olarak 519 veya 520 yılı, yani 65. Olimpiyatın 2. veya 1. yılını seçmek istenmiştir; Platon'un söz ettiğine 65 yıl eklenirse, Eusebios'un kronolojisindeki gibi, ἀκμῆ' si 80. Olimpiyatın 4. yılını verir.¹²⁸ Onu Empedokles'in

* Karş. Schuster, *Heraclit*, s. 367, 389. Benim görüşüme göre, Parmenides'le Herakleitos arasında bağlantı kurmak imkânsızdır.¹²⁶

özel hocası olarak görmek mümkündür; karşı. Suidas, Παρμενίδης - αὐτοῦ δὲ διάδοχοι ἐγένοντο Ἐμπεδοκλῆς τε ὁ καὶ φιλόσοφος καὶ ἰατρός καὶ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης [Parmenides – halefleri filozof ve hekim Empedokles'le Elealı Zennon'du]. Daha önce söylediğimiz gibi, Apollodoros'un hesabına göre bu, kesinlikle imkânsızdır.

Anaksagoras konusunda Apollodoros, Kserkses Yunanistan'a geçtiğinde onun 20 yaşında olduğunu açıkça belirtir, bu durumda doğum tarihi 70. Olimpiyatın 1. yılıdır. Aynı kesinlikte, ölüm yılının 69 yaşına geldiği 88. Olimpiyatın 1. yılı olduğunu açıkça gösterir.¹²⁹ Fakat diadokhograflar Anaksagoras'ın doğumunu 60. Olimpiyata, Parmenides'inkini 65. Olimpiyata oturtuyorlarsa,¹³⁰ anlaşılan o ki Anaksagoras'ın felsefesi Parmenides'inkinden çok daha eskidir. Örneğin bu, Ksenophanes ile Anaksagoras'ın çağdaş olması gerektiğini söyleyen Eusebios'un ki gibi bir bilgiye tekabül eder (*praep. Evang.* X, 14, 8 ve XIV, 15, 9).¹³¹ Apollodoros, Anaksagoras'ın 20 yaşında bulunduğu kadar bu kadar kesin bir bilgiyi nereden çıkarır? DL, II, 7'de genelde yanlış anlaşılan bir not bize şöyle der: ἤρξατο δὲ φιλοσοφεῖν Ἀθήνησιν ἐπὶ Καλλεάδου, ἐτῶν εἴκοσιν ὧν, ὥς φησι Δημήτριος ὁ φαληπεύς ἐν τῇ τῶν ἀρχόντων ἀνναγραφῇ ἔνθα φασιν αὐτὸν ἐτῶν διατριῆσαι τριάκοντα [Phaleronlu Demetrios'un *Arkhonlar Listesi* adlı eserinde söylediği gibi, felsefeye Atina'da Kallias'ın arkhonluğunda başladı:¹³² o zamanlar 20 yaşındaydı; Atina'da 30 yıl kaldığını söylerler]. Uzaklardaki Klazomenai'de tanınmayan bir gencin felsefeyle ilgilendiğini Demetrios'un arkhonlar listesinde bulabilmiş olma ihtimali çok azdır. Kallias'ın arkhonluk döneminin en çok göze çarpan olayı, daha çok, 20 yaşında birinin Atina'da gerçek bir *ingenium praecox* olarak felsefe öğretmeye başlamasıydı. Fakat Anaksagoras Atina'ya nasıl gelmişti? Nedenini bize Apollodoros anlatır;¹³³ Perslerden kaçıyor; bir eğitim seyahati değil, bir kaçıştı; yoksa Zeller¹³⁴ onlarca yıldır surlarının içinde göze çarpan hiçbir filozofu ağırlamayan Atina'da onun bulunmasına şaşırmakta haklıydı. Fakat Anaksagoras ölümünden yalnızca birkaç yıl önce Atina'dan ayrıldıysa ve bunun sebebi Peloponnesos Savaşının çıkmasından hemen önce Perikles saldırısıysa, o zaman, 30 yıl

değil, 50 yıl kaldı, bu nedenle, daha çok şöyle okunmalıdır: ἐνθα καὶ φασιν αὐτὸν ἐτῶν διατρίψαι πεντέκοντα [Orada elli yıl kaldığı söylenir]¹³⁵ (Λ yerine N [Yunanca N harfi 50, Λ 30 anlamına gelir]; sonra Apollodoros onun yaşamının iki yıl içinde Lampsakos'ta sona erdiğini kabul eder.¹³⁶

Aynı *Arkhonlar Listesi*'ne dayanarak, Apollodoros Sokrates'in ömrünü de hesaplamıştır, bu hesaba güvenmemek için hiçbir neden yoktur. Apollodoros açıkça söyler, DL, II, 44: Apsephion'un arkhonluğunda, 77. Olimpiyatın 4. yılında, Thargelion ayının 6. günü (yani arkhonun yönetiminin 11. ayında) ὅτε καθαίρουσι τὴν πόλιν Ἀθηναῖοι [Atinalılar kenti arındırırken] doğdu. 95. Olimpiyatın 1. yılında, γεγρονῶς ἐτῶν ἑβδομήκοντα ταῦτά φησι καὶ Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς [70 yaşında öldü: Phaleronlu Demetrios da böyle söyler] (Thargelion ayının sonunda, arkhon Lakhes'in yönetiminin 11. ayında), yani M.Ö. 399 yılının Thargelion ayında Sokrates 70 yaşına gelir; 468 doğumludur. Bu kronolojiyi kabul etmeyenler Sokrates'in, ἐτη γεγρονῶς πλείω ἑβδομήκοντα [70 yaşının üzerinde] olduğunu söylediği *Sokrates'in Savunması*'nı (17d) temel alırlar: Buradan onun kesinlikle 469'dan önce doğduğu sonucu çıkarılır. Ayrıca, *Kriton* 52e: Burada Atina hukuku konuşur: "Madem bizden memnun değildin, Sokrates, neden Atina'da 70 yıl boyunca kaldın?" Apollodoros'un hasımlarına göre de bu, yetmişin üzerinde bir yaşı belirtir. Bu durumda, doğum tarihi 77. Olimpiyatın 1. veya 2. yılı kabul edilmelidir. Ayrıca, büyük Panathenaia'da Sokrates'le Parmenides'in karşılaşması tarihsel bir olay diye dayanak alınır.¹³⁷ Synesios'a göre, o tarihte, yani 83. Olimpiyatın 3. yılında 25 yaşındaydı¹³⁸ ve bu durumda, 77. Olimpiyatın 2. yılında doğmuştu. Bu son argümandan söz etmek de yararsız. *Kriton*'dan alınan ikinci iddia kuşkusuz yetmiş yaşın lehine söz eder, *Sokrates'in Savunması*'ndan alınan ilki hafif bir abartıya tanıklık eder.¹³⁹ Fakat Platon'un tanıklığı Demetrios'un ve arkhonların tanıklıklarıyla nasıl aşık atabilir? Apollodoros'un önemi tam da burada yatar, iki farklı kaynak arasında tek tek değerlerine göre seçim yapar, bu durumda, örneğin göz önüne alınacak tanıklıklar listesinin, Platon'un pasajlarının üzerini çizer. Sokrates'in 70. yaşından söz ettiğinde ne anladığını

kesinlikle algılayabiliyoruz. Sokrates 69. doğum gününü kutlamış, zehir kâsesini içmek zorunda kaldığında 70 yaşına girmişti. 70 yaşından aldığı 50 gün tamamıyla 70 yaşına dahildir, Apollodoros için, bitmemiş yıl bitmiş yıl sayılır.¹⁴⁰

Son olarak geriye, Herakleitos'un kronolojisinde önemli bir fark kaldı. Apollodoros, onun zirve dönemini 69. Olimpiyat olarak değiştirir, öyle ki Parmenides'le çağdaş olur;¹⁴¹ buna karşılık, Eusebios'la Synkhellos onun zirve dönemini 80. veya 81. Olimpiyata çekerler, öyle ki burada 44 yıllık bir fark görürüz.¹⁴² İkinci verinin *diadokheler* düzenlemesine bağlı olup olmadığını, Sotion'un onu Ksenophanes'in öğrencisi yaptığını öğrendiğimiz DL, IX, 5'e göre tahmin etmemiz gerekir. Gelgelelim, aynı kişiler Ksenophanes'le Anaksagoras'ı aynı çağa yerleştirmişe benzerler, böylece, ikisinin de zirve dönemi 70. Olimpiyata, yani Herakleitos'un zirve dönemi olduğu öne sürülen dönemden on olimpiyat öncesine gider. Hippolytos¹⁴³ bunu Pythagoras'ın διαδοχή'si sayar.

Notlar

¹ Platon-öncesi filozoflar ve “okulları” konusunda Platon ve Aristoteles’in tanıklıklarını karşı. *Chronologia Philosophorum*, s. 53 vd.

² Anlaşılan bu, İskenderiyeli Sotion’un görüşüdür, karşı. DL, I, 1, 6-7.

³ İskenderiyeli bilginlerin Yunan felsefesi tarihini kavrayışını karşı. *Chronologia Philosophorum*, s. 57 vd.

⁴ İskenderiyeli peripatetik Sotion, M.Ö. 200-175’te yaşadı. Bu tarihler görece kesindir ve emin olabildiğimiz bazı öğelerin üzerinde temellenir; aslında, peripatetik Ariston’un Khryssippos’a gerçekten gönderme yaptığını ve VI. Ptolemaios Philometor döneminde, 175-150 yıllarında etkin olan Herakleides Lembos tarafından özetlendiğini belirtir. İlk “diadokhe yazarı” muhtemelen Sotion’du (*Doxogr.* 147-149).

⁵ Bu ayrım Aristoteles, *Metaf.* I, 3-5’te vardır ama anlaşılan bu tamamıyla sadece coğrafi anlam yükler.

⁶ Diogenes’in belirttiği Sotion’un tanıklıklarından hiçbirisinin, İonia διαδοχή’siyle İtalya διαδοχή’sini başlatan şeyleri ilişkilendirmedişinin meydana çıktığı sonucuna varan Nietzsche’nin tündengeli söz konusudur. Kalan diğer kaynaklar da Pythagoras’la Thales veya Thales’le Pythagoras arasında bir ilgi bulunduğu ihtimalini çağırıştırmaz: Her yerde iki felsefe “okulunun” ayrı olduğu düşünülmür.

⁷ Neyin söz konusu edildiğini tam olarak belirtmek mümkün değil, Nietzsche’nin özellikle bir diadokhograftan söz etme niyetinde olmaması, bu bilgiyi Diogenes Laertios’tan (IX, 18) alması muhtemeldir: Ksenophanes “kimilerine göre, kimsenin öğrencisi olmadı.” Bu durumda, Diogenes Laertios’un (IX, 21) hemen arkadan verdiği, Parmenides’in Ksenophanes’in öğrencisi olduğu bilgisiyle birleştirilen görüş, Ksenophanes’i “Elea Okulu”nun başına getiriyordu. Diogenes Laertios’un açıkça söylediği gibi, bu bilgi Theophrastos’un *Özet* kitabından geliyordu ve kaynağı Aristoteles olmalıydı.

⁸ Bununla birlikte Aristoteles, *Metaf.* I, 5’te Elealılarla Pythagorasçıları çok net ayırır (karşı. 986b 10-15); “İtalya filozofları” nitelemesini yalnızca Pythagorasçılar için kullanır.

⁹ DL, IX, 21: "Sotion'a göre Parmenides Pythagorasçı Ameinias'ın yanında bulundu... Onu nazarî bir sakin yaşama yönlendiren de Ksenophanes değil, Ameinias olmuştu." Karş. Sotion, fr. 27 Wehrli.

¹⁰ DL, IX, 20, Ksenophanes'in biyografisini açıklamasının ardından "Herhangi bir okula bağlı olmayan filozoflar bunlar" sonucuna varır.

¹¹ DL, IX, 5: "Sotion'a göre, [Herakleitos'un] Ksenophanes'in öğrencisi olduğunu söyleyenler varmış" (karş. Sotion, fr. 30 Wehrli).

¹² DL, IX, 30: "Leukippos Elealıydı; bazıları Abderalı, bazıları da Miletoslu olduğunu söyler. Zenon'un öğrencisiydi."

¹³ DL, IX, 50.

¹⁴ Aslında DL, IX, 57'de.

¹⁵ Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 2'yi alıntılaman Simplicios, *Phys.* 25, 1 vd.; karş. *Doxogr.* 477, 5-8.

¹⁶ Karş. İskenderiyeli Klemes, *Strom.* I, 64, 4 (*Doxogr.* 244, 601). Nietzsche, Sylburg basımındaki sayfa numarasından aktarır.

¹⁷ Epiphanos, *Adversus omnes haereses* III, 2, 9, 1088 c (*Doxogr.* 591, 3-4).

¹⁸ Eusebios, *Praep. Ev.* XIV, 17, 10. Nietzsche Νεσσᾶς'tan [Nessas] οὗ Διογένης'e [Diogenes'ten] geçer; metinde şöyle yazar: Νεσσᾶς τοῦ δὲ Νεσσᾶ Μητροδόωρος, οὗ Διογένης, οὗ Ἀνάξαρχος [... Nessas. Nessas'tan Metrodoros, ondan Diogenes, ondan Anaksarkhos].

¹⁹ Nietzsche *De fontibus Diogenis Laertii* yazısında Diogenes Laertios'la Magnesialı Diokles arasındaki bağlantıyı tartışır, bu konuyu karş. *Chronologia Philosophorum*, s. 59 vd. Bu yazıda Nietzsche kimi zaman Diogenes'e kimi zaman Diokles'e yaslanarak *Ünlü Filozofların Yaşamları*'ndan bahseder. Nietzsche F. W. Schneidewin'in "Beiträge zur Kritik des Probus in Virgilium", *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge 4 (1846), s. 140-148 çalışmasına gönderme yapar.

²⁰ Nietzsche'nin, Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* kitabının kaynağı olarak Magnesialı Demetrios'a attettiği rolü karş. *Chronologia Philosophorum*, s. 60. Ayrıca bkz. F. Nietzsche, *De Laertii Diogenis fontibus*, KGW II, 1, s. 104 vd.

²¹ DL, VI, 81: "Diogenes adında beş kişi yaşamıştır: birincisi Apollonialı doğa düşünürü [...] İkincisi Sikyonlu [...] üçüncüsü sözünü ettiğimiz (Kinik filozof Sinoplu Diogenes); dördüncüsü Seleukia doğumlu Stoacı, yakın olduğu için Babylonlu diye de anılır; beşincisi de Tarsuslu [...]" Nietzsche, Apollonialı Diogenes'in Protagoras'la Anaksarkhos'un arasında, Atomcuların halefi olarak yanlışlıkla yer aldığını, aslında İzmirli Diogenes'in söz konusu olduğunu kanıtlamak ister. DL, IX, 58 Anaksarkhos'un (Apollonialıyı değil) İzmirliyi dinlediğini söyler. İskenderiyeli Klemes, Epiphanos ve Eu-

sebios İzmirli Diogenes'in silsilesini sayarlar. DL, IX, 57'deki yanlış nereden gelir? Nietzsche'ye göre Laertios, tek bir Diogenes'ten söz edilen silsile listesini kullanmıştı; onun biyografisini yazmak amacıyla Magnesialı Demetrios'un *Adaşlar'*ına başvurmuştu (Diogenes Laertius I, 38'de adashları saymak için bu esere başvurduğunu olumlar) ama İzmirliyi kesinlikle unutmuştur: Aslında, DL, VI, 81'de (farklı Diogenes'ler listesinde) İzmirli yer almaz. Apollonialı adashlığı nedeniyle dahil edilir.

²² Usener, *Analecta Theophrastea*, 1858, s. 31. Nietzsche Simplicios'un aktardığı Theophrastos'un tanıklığının, Apollonialı Diogenes'i Protagoras ve Anaksarkhos'la değil, Leukippos ve Anaksagoras ile ilişkilendirdiğini göstermek de ister, tıpkı Diogenes Laertios'un aktardığı (Nietzsche'ye göre bozuk) silsilelerden çıkarılabildiği gibi. Protagoras'ın öğrencisi, Anaksarkhos'un hocası olan ve DL IX, 57'ye "Demokritosçular" silsilesi ile dahil olan Diogenes, bu sebeple İzmirli Diogenes olacaktır ki Nietzsche'nin alıntılardığı diğer kaynaklar da bunu doğrular.

²³ *Scolie à Virgile, Eclogae VI*, dize 31 vd. Pasaja yanlışlıkla eklenen Anaksagoras'la aslında Kyzikoslu, Kyrenaili ve İzmirli üç Diogenes arasındaki silsilede bulunan Anaksharkhos karıştırılmış olmalıydı. Parantez içindeki ibare Nietzsche'nin elyazmasına bir ektir.

²⁴ Rodoslu peripatetik Antisthenes'in tarihleri hâlâ pek kesin değildir. Bazılarına göre, Sotion'un çağdaşıdır ve M.Ö. 2. yüzyılın ortasında yaşamıştır. Onu tarihçi Antisthenes'le özdeşleştiren bazılarına göre, M.Ö. 1. yüzyılın sonuna doğru yaşamıştır. Birkaç fragmanı kalmış olan (*Fr. Gr. Hist.* 508 F 3-15) *Filozofların διαδοχαί'sini* yazmıştır. DL, IX, 57 Apollonialı Diogenes'in Anaksimenes'in öğrencisi olduğuna dair Antisthenes'in tanıklığını aktarır: Nietzsche, Antisthenes'in *Silsileler'*inde, İzmirli Diogenes'i Apollonialıyla karıştırarak aynı şekilde atladığı sonucunu çıkarır.

²⁵ Theophrastos'un öğrencisi Phaleronlu Demetrios M.Ö. 317-307'de Atina'yı yönetti, yerine Demetrios Poliorketes geçtikten sonra kenti terk etmek zorunda kaldı. Thebai'de, belki kısa süreliğine Makedonya'da kaldıktan sonra, I. Ptolemaios döneminde Mısır'a gitti. Aisopos'un masallarını ve Yedi Bilgenin özdeyişlerini derledi. Homeros şiirleri, felsefe, siyaset ve retorik yorumlamakla meşgul oldu. Atina'nın siyaset sistemi konusunda yazdı (*Atina'nın Yasama Sistemi Üzerine, Atina Anayasası Üzerine*); aynı şekilde, kronolojik sırayla *Arkhone'lar Listesi'*ni kaleme aldı. Diogenes Laertios'un (IX, 15, 37) sık andığı gibi, bir *Sokrates'in Savunması* yazdı. Nietzsche'nin gönderme yaptığı Phaleronlu Demetrios'un *Sokrates'in Savunması'*ndan bir alıntı DL, IX, 57'dedir.

²⁶ Phaleronlu Demetrios'un ikinci alıntısı DL, IX, 37'dedir. Magnesialı Demetrios'un Phaleronlu Demetrios'tan seve seve alıntı yaptığını ve Phaleronlu Demetrios'un *Sokrates'in Savunması*'nı Diogenes Laertios'un Magnesialı Demetrios aracılığıyla öğrendiğini Nietzsche'nin olumlaması yalnızca bir varsayımdır.

²⁷ Nietzsche'nin Laertios incelemelerini karşı. *Chronologia Philosophorum* s. 59 vd.

²⁸ DL, IX, 61, Aleksandros Polyhistor'dan söz eder ve Atomcuların öğrencisi Anaksarkhos'la Pyrrhon arasındaki bağlantıyı hatırlatır.

²⁹ Karş. Diogenes Laertios, IX, 64. Diogenes Laertios'un bu bilgiyi Aleksandros Polyhistor'dan aldığı kuşkuludur.

³⁰ İskenderiyeli Klemes, *Strom.* I, 64, 4.

³¹ Aslında DL, IX, 34'te filozofların biyografileri şu sırayla verilir: Demokritos, Protagoras, Diogenes [Apollonialı], Anaksarkhos, Pyrrhon, Nausiphanes. Timon'la Epiküros Nausiphanes'in öğrencileri olacaktır.

³² DL, I, 15.

³³ DL, VIII, 50.

³⁴ "Hiçbir okula bağlı olmadığı" söylenen filozoflar grubuna en azından Herakleitos'la Ksenophanes alınır (DL, IX, 1-20).

³⁵ DL, I, 14-15.

³⁶ DL, V, 65-74.

³⁷ Laertios'un eserinde İonia felsefesinin *nicht mit Lyco mit Kornutus*'la sona erdiği görüşünü Nietzsche'nin olumlaması, Laertios'un metninde "Kornutus" adından söz etmemesiyle açıkça çelişkilidir (M.S. 2. yüzyılda yaşayan Stoacı filozof Lukius Annius Kornutus mu söz konusudur?). Yazarın veya bu metni yazdırdığı arkadaşının yanlışı söz konusudur. Karş. ölüm sonrası yayınlanan 1866-1867 (BAW 4, s. 433 vd.) fragmanları ve "Beiträge zur Quellenkund und Kritik des Laertius Diogenes", KGW II, 1, s. 205.

³⁸ Nietzsche'nin kanıtı için bkz. *Analecta Laertiana*, *Rheinische Museum für Philologie*, XXV (1870), s. 217-231 (özellikle s. 223); yeniden basım: KGW II, 1, 169-190; karşı. özellikle s. 176-77 ve 181-82.

³⁹ Bu ad DL, I, 19; II, 88'de belirtilir. Nietzsche'nin yukardaki *Filozoflar Listesinde* söz ettiği Hippobotos'un aynı eserine mi gönderme yapıldığı yoksa iki farklı eserden mi söz edildiği açıkça bilinmez.

⁴⁰ DL, I, 19-20 (Nietzsche'nin dediği gibi, Pyrrhoncuları anlayan) Hippobotos'un belirlediği felsefe okullarının envanterini aktarır ve Pyrrhoncuların öğretileri açıklıktan yoksun olduğu veya onları yalnızca tek bir okul olarak düşündüğü için Hippobotos'un çoğu kaynağının onları dışladığını söyler. Yine de fikrince, Pyrrhoncuları

okulların envanterine dahil etmek gerekir, çünkü tek bir felsefe öğretisini, septik öğretiyi takip eden düşünürler söz konusudur.

⁴¹ Diogenes Laertios'un yazdığı kaynaklar, bu durumda, Diogenes Laertios'un kitabının girişinin Hippobotos'a dayanması konusunda Nietzsche'nin hipotezleri güçlükle kanıtlanabilir ve sonraki filologlar bunların hiçbir temele dayanmadığını düşünürler (Bu konuyu karşı. *Chronologia Philosophorum*, s. 61 vd.).

⁴² Sotion'un görüşü, DL, I, 1, 6-7'de belirtilir; Hippobotos'un görüşü anlaşılan net değildir. DL, I, 19'da Hippobotos'un belirttiği felsefe okullarının listesi verilir: Yalnızca Yunan düşünürler buna dahildir ama felsefenin kökeninin Yunan mı, barbar mı olduğuna hiç gönderme yapılmaz. Diogenes Laertios felsefenin kökeninin Yunan olduğunu kanıtlamaya çalışır (I, 4) ve *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nin girişinin doğrudan Hippobotos'a dayandığını düşünen Nietzsche bu kanıtı belki Hippobotos'a atfetmek ister.

⁴³ Diogenes Laertios *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nde iki yerde (IX, 5; IX, 115) Sotion'la Hippobotos'tan aynı anda söz eder. Yine de iki pasajda Nietzsche'nin göndermesinin anlamı net değildir: Diogenes Laertios IX, 5 Sotion'un görüşünü belirtir, buna göre, Herakleitos Ksenophanes'in öğrencisidir ve Hippobotos'un da aynı görüşte olduğunu ekler; IX, 9, 115 Phliosl Timon'un öğrencileri konusunda iki yazardan daha söz eder.

⁴⁴ "İlk" diadokhograf Sotion'u karşı. yk. 351 ve not 4.

⁴⁵ Nietzsche bu hipotezini muhtemelen Sokrates'in biyografisinin başında onun hocalarını ve eğitimini hatırlatarak Aristoksenos'un tanıklığını aktaran DL, II, 19 ile temellendirir. Pasaj bütünüyle, Aristoksenos'un otoritesinin izinden giden Sotion'a dayanır.

⁴⁶ Aslında Eusebios, *Praeparatio Evangelica* X, 14, 13.

⁴⁷ Zeller, Anaksagoras'ın "okulu" konusunda Nietzsche'nin kuşku olumlar; karşı. s. 844, not 2; s. 791, not 2: "Lampsakos'taki okulda Arkhelaos'un onun halefi olduğuna dair Eusebios'un iddiası (Pr. Ev. X, 14) Anaksagoras'ın bu kentte bir felsefe okulu kurduğunun inandırıcı bir kanıtı değildir. Önce, ilerlemiş yaşı bunu imkânsızlaştırır; sonra da okul kelimesine attığımız bu fikri onun için mi, dostları için mi kullanmanın doğru olduğu bilinmez."

⁴⁸ Aristoksenos, fr. 52a Wehrli'yi alıntıl原因 DL, II, 19.

⁴⁹ M.Ö. 5. yüzyılda yaşamış tragedya şairi ve *Khios'un Kuruluş Tarihi*'ni, *Epidemai* adlı anektodik bir eseri ve *Triagmos* adlı bir felsefe eseri yazmıştır, bunlarla ilgili hiçbir bilginiz yoktur ve haliyle ancak tragedyaların birkaç fragmanı bize ulaşmıştır.

⁵⁰ Nietzsche parantez içindeki bu cümleyi elyazmasına, sayfanın sonundaki not boşluğuna eklemiştir. Antik dönemde V-IV. yüzyıl-

larda yaşamış Attikalı belli başlı hatiplerle ilgili bilgilerin derlendiği *On Hatibin Yaşamı* sehven Plütarkhos'un eserleriyle ilişkilendirilir (Nietzsche bu nedenle bunları ona atfeder), oysa bunların yazımı çok daha eski bir tarihe işaret eder. Karş. *On Hatibin Yaşamı, İsokrates*, (3) 837a: "[...]Theramenes'in Boton adıyla çıkan bazı incelemelerinin <yazımında> <İsokrates ile> işbirliği yaptığı iddia edilir."

⁵¹ DL, II, 23 bu bilgiyi İon'a atfeder (fr. 11 Blumenthal = fr. 9 Jacoby).

⁵² DL, II, 16; Suidas, "Arkhealos" maddesi.

⁵³ Felsefe okullarını "gizemlileştirme" ve "keşfetme" konusunda Nietzsche'nin Sotion'a atfettiği önemli rolü karşı. *Chronologia philosophorum*, s. 62 vd.

⁵⁴ Usener, *Analecta Theophrastea*.

⁵⁵ Simplikios, *Phys.* 24, 26 vd. Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 2 (*Doxogr.* 476)'dan alıntı yapar.

⁵⁶ Simplikios, *Phys.* 27, 2 vd. Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 4 (*Doxogr.* 478)'ten alıntı yapar.

⁵⁷ Parantez içindeki metni Nietzsche daha sonra eliyle eklemiştir.

⁵⁸ Diogenes Laertios Ksenophon adını kaynaklarda arayacak, Ksenophanes'le karıştıracaktır. Ksenophanes'in (belli ki Ksenophon değil) hocaları Boton'la Atinalı Arkhealos olacaktır.

⁵⁹ Simplikios, *Phys.* 22, 27 vd.

⁶⁰ Simplikios, *Phys.* 28, 4 vd. Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 8 (*Doxogr.* 483)'ten alıntı yapar.

⁶¹ Tam olarak Usener, *Analecta Theophrastea*, s. 30-31.

⁶² Simplikios, *Phys.* 24, 14 vd. Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 2 (*Doxogr.* 476)'dan alıntı yapar.

⁶³ Simplikios, *Phys.* 25, 19 vd. Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 3 (*Doxogr.* 477)'den alıntı yapar.

⁶⁴ Theophrastos'un fragmanları derlemesinde Usener aslında Simplikios'un metninde Theophrastos'a atfedilebilecek olanları tahmin etmeye çalışmış, Theophrastos'un tanıklıklarını kişisel eklemeler kullanarak Simplikios'un nasıl birleştirdiğini göstermiştir. Usener'den farklı olarak, Nietzsche'nin bundan çıkardığı sonuca göre, Platon-öncesi bütün silsileler ve felsefe okulları sistemi Theophrastos (ve dolayısıyla Aristoteles'e çok yakın bir kaynak) tarafından henüz önceden kabul edilmemiş, daha çok, (İskenderiyeli diadokhografların düşüncesinin izinden giden geç dönemden bir kaynak) Simplikios tarafından birleştirilmiştir, Theophrastos'tan aktararak Platon-öncesi silsilelerin oluşumunda eksik esas halkaları dahil etmiştir.

⁶⁵ DL, VIII, 55 ve Simplikios, *Phys.* 25, 19 vd.'daki Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 3 (*Doxogr.* 477).

⁶⁶ Yukarıda Nietzsche'nin alıntı yaptığı Usener, *Analecta*, s. 32. Nietzsche'ye göre, Parmenides'le Empedokles arasındaki hoca-öğrenci ilişkisini belirten *πληροιαστής* [yakın takipçi] terimini Theophrastos'un tanıklığında Simplikios eklemiştir, Laertios'un aynı Theophrastos'tan yaptığı alıntıda bu terim bulunmaz; öte yandan, Nietzsche'nin hatırlattığı gibi, birkaç satır aşağıda Parmenides'le Empedokles'in kronolojisi çelişir.

⁶⁷ Empedokles'in doğum tarihiyle ilgili hesaplar pek kesin değildir. Yalnızca Anaksagoras'tan sonra (karş. Simplikios, *Phys.* 25, 19 vd.), bu durumda, 70. Olimpiyattan kısa süre sonra doğduğu (karş. DL, II, 7) ve 84. Olimpiyatta zirve dönemine geldiği bilinir.

⁶⁸ DL, IX, 23.

⁶⁹ Aslında Diogenes Laertios'un pasajı muğlaktır, Anaksimandros'u Parmenides'in mi, Ksenophanes'in mi dinlediği anlaşılmaz.

⁷⁰ Nietzsche'nin belirttiği sayfa numarası Diels baskısı 26, 7-8'e tekabül eder. Bu Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 6; *Doxogr.* 484, 19-21'in alıntısıdır.

⁷¹ Hayduck baskısında 31, 7'ye tekabül eden Bonitz basımının sayfa numarası. Bu Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 6; *Doxogr.* 482, 7-8''in alıntısıdır.

⁷² Konu *Dersler*'de Pythagoras'a ayrılan bölümde tartışılır.

⁷³ Ae. Menagius, *Notae atque Aegidii Menagii observationes et emendationes in Diogenem Laertium*, ed. H. G. Huebner, Leipzig, 1830, c. I, s. 309.

⁷⁴ Suidas ("Anaksimenes" maddesi) Anaksimenes'in doğumunu 55. Olimpiyat dönemine (560-557) oturtur ama Diels 58. Olimpiyat olarak düzeltir. Eusebios, *Chronica* Anaksimenes'in zirve dönemini 55. Olimpiyata yerleştirir.

⁷⁵ Aslında, Anaksimandros 58. Olimpiyattan (547-546) kısa süre sonra, bu durumda, DL, II, 2'de tanıklık edildiği gibi, Anaksimenes'in doğumundan 20 yıl önce ölmüş olmalıydı.

⁷⁶ Clintonus, *Fasti Hellenici civiles et litterarias Graecorum Res*, Lipsiae, 1830, c. I, s. 7: "Sed quum Polycrates, cujus temporibus floruisse dicitur [Anaksimandros], regno potitus sit a. c. 532, hic [Clintonus'un atıf yaptığı Apollodoros] in mortis tempore notando (μετ' ὀλίγων) erratum videtur, nisi forte statuendum est intellegi *majorem* Polycratem, qui Ol. 54 floruit et de quo loquitur Suidas s. v. Ἴβυκος."

⁷⁷ Bu hipoteze göre, Anaksimandros zirve dönemine yaşlı Polykrates döneminde, 54. Olimpiyatta, neredeyse 50 yaşında erişmiş, 57. Olimpiyatın 2. yılında (547) 64 yaşına girmiş, kısa süne sonra da ölmüştür (DL, II, 2).

⁷⁸ DL, II, 3.

⁷⁹ Karş. H. Diels, *De Galeni Historia philosopha*, Bonn: Georg 1870, s. [54]; aynı Diels için ayrıca bkz. *Doxographi Graeci*, Berlin 1879, s. 144-56, özellikle s. 148.

⁸⁰ Suidas'ın Anaksimenes için verdiği tarihler de düzeltilmelidir. Aslında, Anaksimenes "55. Olimpiyat döneminde, Pers Kyros'un Kroisos'u bozguna uğrattığı, Sardeis'in alındığı dönemde doğdu" der ama Sardeis 548'de, yani 55. Olimpiyatta değil, 58. Olimpiyatta alındı.

⁸¹ Kalem sürçmesi: "Kyros" okunmalıdır.

⁸² Bergk, *Griechische Literaturgeschichte*, Berlin 1872, c. I, s. 301-2, not 70, Nietzsche'nin atıf yaptığı ihtimali tartışır; buna göre, γέγονε [doğdu], ἐγνώριζέτο [tanındı] ve hatta bazen ἦν [-idi] bazı durumlarda ἦκμαζε [zirve dönemine ulaştı] ile aynı anlama gelir. Ayrıca karş. H. Diels, "Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronika", *Reichnisches Museum für Philologie*, XXXI (1876), s. 1-54, s. 27.

⁸³ Bu yeniden kurgulama için Nietzsche Diels'in Anaksimandros-Anaksimenes halefliliğiyle ve kronolojileriyle ilgili hipotezini öne sürer. Karş. *Chronologia philosophorum*, s. 66.

⁸⁴ Aslında Simplicios, *De caelo* 273b (= 615, 18-19, ed. Heiberg), ayrıca karş. a.g.y., *Phys.* 24, 26; Eusebios, *Praep. Ev.* X, 14, 12.

⁸⁵ Bu pasaj metinde aktarılan Suidas'ın metniyle çelişir. Anaksimenes Sardeis'in alındığı dönemde doğmamış ölmüştü (bu durumda, Nietzsche'nin haklı olarak dediği gibi, Sardeis'in ikinci alınışı söz konusudur).

⁸⁶ Fr. Hermann, *Disputatio de philosophorum Ionicorum aetatibus*, Gottingae: Dieterich 1849, s. 18.

⁸⁷ Eusebios, *Chronica* Anaksagoras'ın ölüm tarihinin 79. Olimpiyatın 3. yılı veya 80. Olimpiyatın 1. yılı olduğunu belirtir.

⁸⁸ Eusebios, *Chronica*; Kyrillos, c. Iul. I, 12b.

⁸⁹ Demokritos, fr. 5 DK; DL, IX, 41.

⁹⁰ DL, IX, 41 (Apollodoros fr. 36b).

⁹¹ 79. Olimpiyat diyen GOA'nın hatası.

⁹² DL, II, 6-7.

⁹³ DL, II, 16; Suidas, "Arkheleas" maddesi.

⁹⁴ DL, II, 44.

⁹⁵ Porphyrios, *Hist. phil.* fr. 12, s. 11, 23.

⁹⁶ DL, II, 16.

⁹⁷ Bu kelimenin üzerine Nietzsche kurşun kalemle, "Arkheon Damasias. Plinius", altına "zirve dönemi 586" diye ekler.

⁹⁸ Anaksimenes'le ilgili bu tarihler DL, II, 3'te yazar.

⁹⁹ DL, II, 7. Nietzsche kurşun kalemle "568" ekler.

¹⁰⁰ DL, II, 7. Nietzsche kurşun kalemle "468" ekler.

¹⁰¹ Anaksagoras 88. Olimpiyata kadar yaşadığıysa, bu durumda Arkhelaos onunla neredeyse çağdaştır, onun okulunun başına geçmiş olamaz ve 83. Olimpiyat döneminde (Anaksagoras'ı doğrudan dinleyebilecek) Sokrates'in hocası da olamaz.

¹⁰² Kalem sürçmesi: "DL, IX, 57" okunmalıdır. Bu ibareyi Nietzsche sayfanın kenarına el yazısıyla eklemiştir. DL, IX, 57'de Anaksimenes-Apollonialı Diogenes halef seleflğine dair bilgi Antisthenes'ten (fr. 15 Jacoby) alınır, Apollonialı Diogenes'in Anaksagoras'la çağdaş olduğu da eklenir. Nietzsche, bu "çağdaşlığın" Apollonialı Diogenes, Anaksagoras ve Anaksimenes'in okul arkadaşı olabileceğine işaret ettiği hipotezini ortaya atar.

¹⁰³ Bu ibare sayfa kenarına el yazısıyla eklenmiştir. DL, II, 12 ve Sotion'a göre sürgüne mahkûm edildiği davada Anaksagoras'ı Kleon dinsizlikle suçlamıştır, oysa Satyros'a göre, dinsizlik değil, Med taraftarlığı suçlamasıyla bu davayı Perkiles'in muhalifi Thukydides açmıştır. Nietzsche'ye göre, Diogenes Laertios'un pasajında Sotion'la Satyros karıştırılmış olmalıdır, çünkü Med taraftarlığının daha çok Sotion'unkine uyduğunu düşünür.

¹⁰⁴ DL, IX, 50 bu bilgiyi hatırlatır.

¹⁰⁵ Karş. Zeller, PG, s. 865-866: "Hermann'ın aksi görüşüne rağmen onun Demokritos'un öğrencisi olduğu kabul edilemez; bazılarına göre, Demokritos'un öğretmenleri olan aynı bilgelerin onun da hocası olduklarına dair Piloskrates'in sözlerine de inanılmaz."

¹⁰⁶ İzmirli Diogenes ve Diogenes Laertios'un onu adaşı Apollonialı Diogenes'le karıştırması için bk. Nietzsche'nin söyledikleri, ayrıca karş. Epiphanes, *Adversus omnes haereses* III, 2, 9 (*Doxogr.* 591). Karş. DL, IX, 58.

¹⁰⁷ DL, IX, 58.

¹⁰⁸ Pyrrhon'un Anaksarkhos ve Anaksarkhos aracılığıyla Atomcularla ilişkisi için ayrıca bk. DL, IX, 61.

¹⁰⁹ Apollodoros'un filozofların διαδοχαί'sinin eleştirmeni rolünü karş. *Chronologia Philosophorum*, s. 62.

¹¹⁰ İskenderiyeli kütüphaneci, filolog ve bilgin olan Kyreneli Eratosthenes M.Ö. 3. yüzyılda yaşadı. Gökbilimi ve nedenbilim konularında küçük şiirlerle, antik çağ komedyası ve takımyıldızlarla ilgili incelemeler yazdı; yeryüzünün çevresini hesapladı, siyaset tarihi, edebiyat ve felsefe kronolojileriyle ilgilendi.

¹¹¹ Nietzsche bu noktaya daha önce değinmişti. Pythagoras derisinde, Pythagoras'ın kronolojisi konusunda Apollodoros'la Eratosthenes arasındaki zıtlık argümanını işlemiştir.

¹¹² Anlaşılan, *Felsefe Okulları Üzerine* yazısı muhtemelen M.Ö. 3. yüzyılın başında yaşamış Epikürosçu bir Apollodoros'unudur. Bu Apollodoros'un kronograf Apollodoros olması ihtimal dışıdır.

¹¹³ DL, I, 37-38.

¹¹⁴ İskenderiyeli Klemes, *Strom.* I, 64, 3.

¹¹⁵ Bu sıralama gerçekten de şaşırtıcıdır, çünkü Pers tahtına Kyros'tan sonra çıkan Dareios'un adının burada ondan önce belirtildiği görülür.

¹¹⁶ Hippolytos, *Ref.* I, 14, 1 (*Doxogr.* 565).

¹¹⁷ DL, IX, 20.

¹¹⁸ Daha çok, M.Ö. 540 civarı, 60. Olimpiyat söz konusu olmalıdır.

¹¹⁹ DL, IX, 23.

¹²⁰ Cordero, "L'invention de l'école éléate: *Sophiste* 242d", *Etudes sur le Sophiste de Platon*, ed. P. Aubenque, Napoli: Bibliopolis 1991, Diogenes Laertios'un pasajını tam ters anlamda yorumlar.

¹²¹ Karş. Aleksandros, *Metaph.* 31, 7 vd., Theophrastos, *Phys. Opin.* fr. 6 (*Doxogr.* 482)'den aktarır.

¹²² Aristoteles, *Metaf.* I, 5, 986b22.

¹²³ Anaksimandros, Parmenides ve Anaksimenos'un kronolojilerinin yeniden kurgusunu ve Nietzsche'nin bu konuda ortaya attığı hipotezi karşı. *Chronologia Philosophorum*, s. 67 vd.

¹²⁴ Anlaşılan Eusebios, *Chronica* daha çok, 80. Olimpiyatın 1. yılını belirtir.

¹²⁵ Karş. Platon, *Parmenides* 127c5.

¹²⁶ Karş. P. Schuster, *Heraklit von Ephesus. Ein Versuch dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wieder herzustellen*, Leipzig: Teubner, s. 367 (Herakleitos ve Parmenides kronolojisi konusunda not), ve 389 not 1.

¹²⁷ Platon, *Parmenides* 127 a-c.

¹²⁸ Sokrates'in 77. Olimpiyatın 4. yılında (M.Ö. 469-468) doğduğu kesin kabul edilir ve Platon'un doğruladığı gibi, o tarihte "çok genç" olan Sokrates'in 15-20 yaşlarındayken Atina'da Parmenides ve Zenon'la karşılaştığı tasavvur edilirse bu karşılaşma 455-450 yıllarına yerleştirilmelidir. Parmenides 455'te 65 yaşındaysa 520 veya 519'da (65. Olimpiyatta) doğmuş ve 80. Olimpiyatın son yılında veya 81. Olimpiyatın ilk yılında zirve dönemine gelmiş olurdu (yani Sokrates'le karşılaştığı dönem).

¹²⁹ DL, II, 7, Apollodoros fr. 31 Jacoby'den aktarır.

¹³⁰ Karş. yk., s. 217.

¹³¹ Eusebios, *Praep. Ev.* X, 14, 14; XIV, 15, 11.

¹³² Diogenes Laertios'un Kallias'ın (M.Ö. 456) mı yoksa Kallia-des'in (M.Ö. 480) mi arkhonluğuna gönderme yaptığını doğrulamak

mümkün değildir. Nietzsche kendi kronolojisine uyan ikinci çözüm-
den yanadır: M.Ö. 500'e doğru doğan Anaksagoras, Persler geldiği
için 20 yaşındayken vatanından ayrıldı (DL, II, 7). Atina'ya sığındı,
M.Ö. 480 civarında burada çok genç yaşına rağmen felsefe öğretme-
ye başladı ki bu tarih Kalliades'in arkhonluğuna tekabül eder. Anak-
sagoras Atina'da Perikles'in çöküşü başlayıncaya kadar 50 yıl kalmış
olacaktır.

¹³³ DL, II, 7.

¹³⁴ Karş. Zeller, PG, s. 784 not.

¹³⁵ DL, II, 7.

¹³⁶ DL, II, 14. Nietzsche *Dersler* kısmında Anaksagoras bölümün-
deki tartışmaları yeniden ele alır.

¹³⁷ Platon, *Parmenides* 127 a-c.

¹³⁸ Synesios, *Éloge de la Calvitie* 17.

¹³⁹ Apollodoros'un savunup Nietzsche'nin kabul ettiği kronoloji-
den farklı olan Sokrates'in bir kronolojisini varsayan bu üç iddianın
sunumu ve çürütülmesi Nietzsche'nin Sokrates'e ayırdığı dersin ba-
şında belirttikleriyle aynıdır. Daha geniş bir tartışma için bkz. o bö-
lümdeki notlar.

¹⁴⁰ Bu pasaj, Sokrates'le ilgili dersin başına neredeyse bire bir te-
kabül eder. Karş. tekabül eden notlar. Nietzsche'nin derste 70 yaşın-
daki Sokrates'in (mahkumiyetiyle idamı arasında zindanda geçirdi-
ği) yaşamının 25 gününden söz ederken burada 50 gününden söz et-
tiğine dikkat edelim.

¹⁴¹ DL, IX, 1; karş. Apollodoros, fr. 340a Jacoby.

¹⁴² Eusebios, *Chronica* ve Synkellos, *Chronica* 285, 22; 304, 22; 305,
21, aslında Herakleitos'un zirve dönemi olarak üç tarihe işaret eder:
70, 80 ve 81. Olimpiyatlar.

¹⁴³ Hippolytos, *Ref.* I, 2-5'te Pythagoras, Empedokles ve Heraklei-
tos'un halef selefliği belirlenir.

Kısaltmalar

{ } Nietzsche'nin satır arasına eklediği metin.

* Nietzsche metnin belli bir yerine gönderme yaptığında sayfanın alt kenarına koyduğu işaret.

+ Nietzsche'nin yazdığı her sayfanın yanında beyaz bıraktığı sayfaya yazdığı ek açıklamaya gönderme. Metnin belli bir yerine gönderme yapmaz. Anlamı ölçüt olarak göndermeyi metne biz ekledik.

<"> "Örtük alıntıları", yani Nietzsche'nin, tırnak işaretleri kullanmadan başka metinlerden aktardığı veya kendi cümleleriyle ifade ettiği alıntıları belirtir.

[] Yunancadan ve Latince'den çeviriler, Nietzsche'nin bibliyografik alıntılarının tam yerine yaptığımız göndermeler (örneğin Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, kitap II, 13 [294a30-32]); kaynağa kısa gönderme (örneğin, Thales hiçbir şey yazmadı [DL I, 23]).

<> Güç anlaşılan örtük bir pasajı daha anlaşılır duruma getirmek için çeviriye bizim yaptığımız eki gösterir.

Nietzsche Basımları

Nietzsche'nin eserleri, yazışmaları ve ölüm sonrası yayınlanan fragmanları için Giorgio Colli ve Mazzino Montinari'nin oluşturduğu eleştirel basımı kullandık: Friedrich Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin / New York: Walter de Gruyter 1967 vd. (KGW) ve Friedrich Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1975 vd. (KGB).

Henüz eleştirel basımı ve notları bulunmayan kitaplar için cep basımlarının kısa eleştirel basımına ve notlarına başvurduk: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Stu-*

dienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin / New York: Walter de Gruyter 1967-1977, (KSA); 1869-1874 tarihli ölüm sonrası yayınlanan fragmanlar için Federico Gerratana'nın İtalyanca basımının eleştirel basımı ve notlarına başvurduk: *Opere di Friedrich Nietzsche*, Milano: Adelphi 1964 vd., c. III, III, I-II.

Alıntılarımızın çoğu Colli-Montinari basımının Fransızca çevirisinden aktarılmıştır: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris: Gallimard 1968 vd., hatalar veya sapmalar ortaya çıktığında doğrudan Almanca metinden çevirmeyi tercih ettik. Kimi zaman, Georges-Arthur Goldschmidt'in Fransızca çevirileri kadar Marc Sautet'nin (Le livre de poche baskısı) ve Jean Lacoste'la Jacques Le Rider'nin (Robert Laffont baskısı) gözden geçirdiği Henri Albert'in Fransızca çevirilerine başvurduk.

Nietzsche'nin eserlerinden alınan pasajlar Almanca eleştirel basımda belirtilen kısaltmalar, paragraf veya aforizma numaraları, sayfa ve satır numaralarıyla belirtildi. Alıntı yapılan eserlerin listesi:

- CV = *Yazılmamış Beş Kitaba Önsöz*
- DS = *David Strauss, Mümin ve Yazar*
- EH = *Ecce Homo*
- FW = *Şen Bilim*
- GD = *Putların Alacakaranlığı*
- GM = *Ahlakın Soy Kütüğü*
- GT = *Tragedyanın Doğuşu*
- HL = *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*
- JGB = *İyinin ve Kötünün Ötesinde*
- M = *Tan Kızılığı*
- MA = *İnsanca, Pek İnsanca*
- PHG = *Yunanların Tragedya Çağında Felsefe*
- SE = *Eğitimci Schopenhauer*
- VM = *Karışık Görüşler ve Yargılar*
- WB = *Richard Wagner Bayreuth'ta*
- WS = *Gezgin ve Gölgesi*
- ZA = *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*
- BN = Nietzsche'nin kitaplığında bulunan eserler

Ölüm sonrası yayınlanan fragmanlar FP ile belirtilmekte, bunu grup numarası, köşeli parantez içinde fragman numarası ve yazıldığı tarih takip etmektedir. Colli-Montinari baskısında henüz yayınlanmayan metinler için aşağıdaki göndermeleri kullandık:

GOA *Großoktav-Ausgabe* (= Friedrich Nietzsche, *Werke*, Leipzig: Naumann / Kröner 1894 vd.).

BAW Friedrich Nietzsche, *Werke und Briefe, Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Münih: C. H. Becksche Verlags-Buchhandlung 1933 vd. Nietzsche'nin eserleri ve fragmanlarının tamamlanmamış baskısı; 1854-1869 döneminin metinlerini içeren yayınlanmış beş cilt.

Diğer metinler

Gast Platon-öncesi filozoflar derslerinin yeniden incelenmesi esnasında (1876 yazı) Heinrich Köselitz'in (Peter Gast Nietzsche'nin ona verdiği takma addır) aldığı notların defteri. Bu metne gönderme yaparken, Nietzsche Arşivlerinden kopyalanarak çoğaltılmış ve bugün Weimar Goethe-Schiller Arşivlerinde 72/2134 numarasıyla saklanan defterin özgün numarasını kullanıyoruz.

HB Jacob Bernays, *Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur*, Berlin: W. Hertz 1869, s. 159 (BN).

HS Jacob Bernays, "Heraklitische Studien", *Rheinisches Museum* (Neue Folge), 7 1850, s. 90-116.

Dünya Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig: Brockhaus 1819; *Sämtliche Werke. herausg. von Arthur Hübscher*, Mannheim: Brockhaus 1988'de bizim alıntı yaptığımız ilk basımın sayfa numaraları verilmiştir (BN ed. Frauenstädt, Leipzig: Brockhaus 1873).

Parerga Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften; Sämtliche Werke*.

Suppl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier*

Büchern des ersten Bandes enthält, Leipzig: Brockhaus 1844; Sämtliche Werke.

GP Ueberweg, Friedrich, *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Theil: Das Alterthum. Dritte, berichtigte und ergänzte und mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage*, Berlin: E. S. Mittler und Sohn 1867 (BN).

PG Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Erster Theil. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Dritte Auflage*, Leipzig: Fues 1869 (BN).

ZM Eduard Zeller - Rodolfo Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze: La nuova Italia 1932 vd.

Antik Dönem Metinleri

Bir defadan daha çok alıntı yapılan antik dönem eserleri ve antik dönem yazarlarının fragmanlarından belli başlı alıntılar için en yaygın kullanılan kısaltmaları benimsedik. Burada kapsamlı bir liste vermek bize yararlı gibi gelmedi. Birbirine uymayan çok sayıda baskısı bulunan (verilen sayfa numarası bir baskıdan diğerine değişen) eserler için sözü edilen baskıya gönderme yapıldı. Standart basımda metinleri yer alan ve sayfa numaraları hiç değişmeyen yazarlar için editör belirtilmedi: Birkaçını sayalım:

DK *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Diels - Kranz.

Doxogr. *Doxographi graeci*, Diels.

F. H. G. *Fragmenta Historicorum Græcorum*, Müller.

Fr. Gr. Hist. *Fragmente der griechischen Historiker*, Jacoby.

Greek Papyr. *Greek Papyri*, Grenfell - Hunt.

SG *La sapienza greca*, Colli.

DL Diogenes Laertios, *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*.

Alıntı Yapılan Eserler*

Albertelli, P., *Gli Eleati*, a cura di P. Albertelli, Bari: Laterza 1939.

Andler, Ch., *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, Paris: Gallimard 1958.

Bär, K. E. von, *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige?* (Zur Eröffnung der Russischen entomologischen Gesellschaft im Mai 1860), Berlin: Hirschwald 1862.

Barbera, S., "Apollineo et dionisiaco. Alcune fonti non antiche di Nietzsche", *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche* (a cura di G. Campioni e A. Venturelli), Napoli: Guida 1992, s. 45-70.

Barbera, S., *La comunicazione perfetta. Wagner tra Feuerbach e Schopenhauer*, Pisa: Jacques e i suoi quaderni 1984.

Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, Londra: Routledge 1979.

Barnes, J., "Nietzsche and Diogenes Laertius", *Nietzsche-Studien*, 15 (1986), s. 16-40.

Bentley, R., *Abhandlungen über die Briefe des Phalaris, Themistocles, Socrates, Euripides und über die Fabel des Aesop*. Deutsch von Wolde-mar Ribbeck, Leipzig: Teubner 1857.

Bergk, Th., *Griechische Literaturgeschichte*. Erster Band, Berlin: Weidmann 1872 (BN).

Bernays, J., *Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur*, Berlin: W. Hertz 1869 (BN).

Bernays, J., *Heraklitea*, Bonn 1848.

Bernays, J., "Heraklitische Studien", *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, 7 (1850), s. 90-116.

Bernays, J., "Neue Bruchstücke des Heraklit", *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, 9 (1853), s. 241-269.

Bernays, J., *Theophrastos' Schrift über Frommigkeit. Mit Bemerkungen zu Porphyrios Schrift über Enthaltensamkeit*, Berlin 1866.

Boeckh, A., *Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes*, Berlin: Voss 1819.

Borsche, T. (Hrsg.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche* (hrsg. von T. Borsche, F. Gerratana und A. Venturelli), Berlin-New York: de Gruyter 1994.

Brandis, C. A., *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie*, Berlin 1835.

Burckhardt, J. *Griechische Kulturgeschichte*, Gesammelte Werke, Basel, Darmstadt ve Berlin 1955'in V-VIII. ciltlerine tekabül eden dört cilt.

Burckhardt, J., *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*. Zweite Auflage unter Mitwirkung von mehreren

* Kitapta alıntı yapılan en önemli eserleri belirtiyoruz.

Fachgenossen bearbeitet von Dr. A. von Zahn. I. Architektur, Leipzig: Seemann 1869 (BN).

Campioni, G., *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari. Con lettere e testi inediti*, Pisa: ETS 1992.

Campioni, G., *Sulla strada di Nietzsche*, Pisa: ETS 1993.

Campioni, G., "Wohin man reisen muss. Über Nietzsches Aphorismus 223 aus 'Vermischte Meinungen und Sprüche'", *Nietzsche-Studien*, 16 (1987), s. 209-226.

Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore: John Hopkins Press 1944.

Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophers*, Baltimore: John Hopkins Press 1935.

Colli, G., *La natura ama nascondersi*, Milano: Adelphi 1988.

Colli, G., *La nascita della filosofia*, Milano: Adelphi 1975.

Colli, G., *La Sapienza Greca*, I-III, Milano: Adelphi 1977-1980.

Cordero, N. L., "L'invention de l'école éléatique: 'Sophiste' 242d", *Études sur le 'Sophiste' de Platon*, ed. P. Aubenque, Napoli: Bibliopolis 1991, s. 91-124.

De Vogel, C., *Greek Philosophy*, Leiden 1950.

Decker, F., *de Thalete Milesio* (Tez), Halle 1865.

Diels, H., "Chronologische Untersuchungen übers Apollodors Chronika", *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, XXXI (1876).

Diels, H., *Doxographi graeci*, Berlin 1879.

Diels, H., *De Galeni historia philosopha* (Tez), Bonn 1870.

Diels, H., "Die ältesten Philosophenschulen der Griechen", *Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctorjubiläum gewidmet*, VII Leipzig 1887, s. 239-260.

Diels, H. - Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlin 1951.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Roma-Bari: Laterza 1976.

D'Iorio, P., "La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir", *Nietzsche-Studien*, 22 (1993), s. 257-294.

Djuric, M., "Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre", *Nietzsche-Studien*, 8 (1979), s. 1-16.

Espinass, A., *Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichendpsychologische Untersuchung*, Braunschweig 1878 (BN).

Gerber, G., *Die Sprache als Kunst*, Berlin 1871.

Gigante, M., "F. Nietzsche nella storia della filologia classica", *Classico e mediazione. Contributi alla storia della filologia antica*, Roma: NIS 1989, s. 21-53.

Gladigow, B., *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von Sophòs und Sophie*, Olms 1965.

Goettling, C. W., *Gesammelte Abhandlungen aus dem classischen Alterthume*. Erster Band, Halle: Waisenhauses 1851.

Goettling, C. W., *Gesammelte Abhandlungen aus dem classischen Alterthume*. Zweiter Band, Münih: Bruckmann 1863.

Grote, G., *Geschichte Griechenlands*. Nach der zweiten Auflage aus dem Englischen übertragen von N. N. W. Meißner, 7 C., Leipzig: Dyk 1850-1859 (BN).

Hansen, A., "Darlegung der theoret. Berechnung der in den Mondtafeln angewandten Störungen", *Abhandlungen der mathematischphysischen Classe der Königlischen sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, VII Leipzig 1864.

Havelock, E. A., *Preface to Plato*, Oxford: Blackwell 1963.

Heinze, M., *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg: F. Schmid 1872 (BN).

Hermann, K. F., *Disputatio de philosophorum ionicorum ætatibus*, Gottingae: Dieterich 1849.

Hermann, K. F., *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*. Erster Theil, Die historisch-kritische Grundlegung enthaltend, Heidelberg: C. F. Winter 1839 (BN).

Hertzberg, G. F., *Der Untergang des Hellenismus und die Universität Athen*, Halle: Waisenhauses 1875 (BN).

Janz, C. P., *Nietzsche biography*, Paris: Gallimard 1984.

Janz, C. P., "Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869-1879", *Nietzsche-Studien*, 3 (1974), s. 192-203.

Kant, I., *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910-1966, 24 c.

Kant, I., *Histoire générale de la nature et théorie du ciel* (1755), fr. çev. Anne-Marie Roviello, Paris: Vrin 1984.

Karsten, S., *Philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae*, C. II: *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae*, Amsterdam 1838.

Kerferd, G. B., "The Date of Anaximenes", *Museum Helveticum*, XI (1954), s. 117-121.

Kern, F., "Θεοφράστον περὶ Μελίσσοι", *Philologus. Zeitschrift für das klassische Alterthum*, 26 (1867), s. 271-289.

Kirk, G. S. - Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: University Press 1957.

Kopp, H., *Beiträge zur Geschichte der Chemie*, Teile 1-2, Braunschweig: Vieweg und Sohn 1869.

Kopp, H., *Geschichte der Chemie*, Braunschweig 1844.

Krische, A. B., *Forschung auf dem Gebiete der alten Philosophie*.

Erster Band. *Die theologischen Lehren der griechischen Denker, eine Prüfung der Darstellung Cicero's*, Göttingen: Dieter 1840.

Ladenburg, A., *Vorträge über die Entwicklungsgeschichte der Chemie in den letzten hundert Jahren*, Braunschweig 1869.

Lange, F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn: J. Baedeker 1866.

Lassalle, F., *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, Berlin: Duncker 1858.

Lesky, A., *Geschichte der griechischen Litteratur*, Bern 1957.

Leszl, W., *I presocratici*, a cura di W. Leszl, Bologna: Il Mulino 1982.

Lobeck, Ch. A., *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Königsberg 1829.

Maass, F., "De biographis graecis quaestiones selectae", *Philologische Untersuchungen*, 3 (1880), s. 15-19.

Malingrey, A. M., *Philosophia. Étude d'un group de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1961.

Meijers, A., "Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche", *Nietzsche-Studien*, 17 (1988).

Mejer, J., "Diogenes Laertius and his Hellenistic Background", *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie*, XL (1978), s. 63-81.

Menagius, Aegidii, *Notæ atque Aegidii Menagii observationes et emendationes in Diogenem Laertium. Addita est historia mulierum philosopharum ab eodem Menagio scripta*. Editionem ad exemplar wetsenianum expressam atque indicibus instructam curavit Henricus Gustavus Huebnerus lipsiensis, Lipsiæ & Londini: Koehler & Black 1830 (BN).

Montinari, M., *Nietzsche*, [Che cosa hanno veramente detto, vol. LV], Roma: Astrolabio-Ubaldini 1975.

Montinari, M., *Nietzsche lesen*, Berlin-New York: de Gruyter 1982.

Mullach, F. W. A., *Democriti Abderitae operum fragmenta*, Berlin: Besser 1843.

Mullach, F. W. A., *Fragmenta philosophorum Graecorum* collegit recensuit vertit annotationibus et prolegomenis illustravit indicibus instruxit Fr. Guil. Aug. Mullachius, Paris: Didot 1860-1867.

Müllenhoff, K., *Deutsche Altertumskunde*, Berlin 1870.

Nestle, W., "Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie", *Neue Jahrbuch für Klassisches Alterthum*, 1912.

Nietzsche, F., *Appunti filosofici 1867-1869. Omero e la filologia classica*, a cura di G. Campioni e F. Gerratana, Milano: Adelphi 1993.

Nietzsche, F., *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, fr. çev. ve sunuş O. Berrichon-Sedeyn, Combas: édition de l'éclat 1991.

Nietzsche, F., *Le service divin des grecs*, fr. çev., sunuş ve notlar Emmanuel Cattin, Paris: édition de l'Herne 1992 [SD metinde].

Nietzsche, F., *Sur Démocrite*, fr. çev. ve sunuş Philippe Ducat, Paris: Éditions Métailié 1990.

Oehler, R., *Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker*, Leipzig 1904.

Platon, *Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton*. Für den Schulgebrauch. Erklärt von Dr. Christian Cron. Sechste Auflage, Leipzig: Teubner 1875 (BN).

Preller, L., "Studien zur Griechischen Litteratur (§ 1. Die Theogonie des Pherekydes von Syros, s. 377-389)", *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, 4 (1847), s. 377-405.

Rettig, G. Ferd., "Über einen Ausspruch Heraklits bei Platons Symposion S. 187", *Indecem lectionum in universitate letterarum bernensi per semestre æstivum*, Bernæ: Hallerianis 1865.

Ritter, H., *Geschichte der Philosophie*, Hamburg 1829.

Ritter, H. - Preller, L., *Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta*. Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt H. Ritter et L. Preller. Editio quarta, Gotha: Perthes 1869 (BN).

Rohde, E., "Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras", *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, 26 (1871), s. 554-576.

Rohde, E., "Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras", *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, 27 (1872), s. 23-61.

Rose, V., *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio*, Berlin: Reimer 1854 (BN).

Rose, V., *Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig 1863.

Salaquarda, J., "Nietzsche und Lange", *Nietzsche-Studien*, 7 (1978).

Schaarschmidt, C., *Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus und die Bruchstücke der ihm zugeschriebenen Bücher*, Bonn: Marcus 1864.

Schlechta, K. - Anders, A., *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag 1962.

Schleiermacher, F., "Über das Verzeichniß der Schriften des Demokritus bei Diogenes Laertius. Gelesen in der Sitzung der historisch-philologischen Classe der königlichen Akademie der Wissenschaften am 9. Januar 1815", *Sämmtliche Werke. Dritte Abtheilung. Zur Philosophie. Dritter Band*, Berlin: Reimer 1835, s. 293-305.

Schneidewin, F. W., "Ein Dichter bei Galenos", *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, 4 (1846), s. 297-301.

Schopenhauer, A., *Sämmtliche Werke*. Nach der ersten, von J. Frau-

enstädt besorgten Gesamtausgabe, hrsg. von A. Hübscher, Mannheim: Brockhaus 1988, 7 C. (BN: ed. Frauenstädt, Leipzig: Brockhaus 1873).

Schopenhauer, A., *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn*, hrsg. von E. O. Linder und J. Frauenstädt, Berlin 1863.

Schulz, Ferd., "Die sprüche der delphischen säule", *Philologus. Zeitschrift für das klassische Alterthum*, 24 (1866), s. 193-226.

Schuster, P., "Heraclit von Ephesus. Ein Versuch dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wieder herzustellen", *Acta societatis philologae lipsiensis III*, Lipsiae: Teubner 1873.

Snell, B., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin 1924.

Spir, A., *Denken und Wirklichkeit. Versucht einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, Leipzig: Findel 1873 (BN ed. 1877).

Spir, A., *Pensée et Réalité. Essai d'une réforme de la philosophie critique*, Lille: Tallandier 1896.

Stack, J., *Lange and Nietzsche* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bb. 10), Berlin-New York: de Gruyter 1983.

Thomson, G., *Aeschylus and Athens: a Study in the Social Origin of Drama*, Londra: Lawrence and Wishart 1941.

Ueberweg, F., *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*. Erster Theil: Das Alterthum. Dritte, berichtigte und ergänzte und mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage, Berlin: E. S. Mittler und Sohn 1867.

Wagner, C., *Die Tagebücher*. Ediert und kommentiert von M. Gregor-Dellin und D. Mack, Müncher-Zürick: Piper 1976.

Wagner, C., *Journal*. Metin, önsöz ve yorum Martin Gregor-Dellin ve Dietrich Mack, fr. çev. Michel-François Demet, Paris: Gallimard 1977.

Wagner, R., "Eine Mittheilung an meine Freunde (1851)", *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, IV Leipzig: Siegel 1907, s. 230-344.

Wagner, R., "Une communication à mes amis (1851)", *Œuvre en prose* (13 cilt), VI Paris: Delagrave 1910, s. 1-176.

Westphal, R., *Griechische Rhythmik und Harmonik nebst der Geschichte der drei musischen Disciplinen*. Zweite Aufl., Leipzig: Teubner 1867 (BN).

Zech, J., *Astronomische Untersuchungen über die wichtigeren Finsternisse, welche von den Schriftstellern des klassischen Alterthums erwähnt werden*, Leipzig 1853.

Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Erster Theil. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Dritte Aufl., Leipzig: Fues 1869 (BN).

Zeller, E., *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, Yazardan onaylı fr. çev. Emile Boutroux, 3 cilt, Paris: Hachette 1882.

Zeller, E. - Mondolfo, R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze: La nuova Italia 1932 vd.

Zeller, E., *De Hermodoro Ephesio et de Hermodoro Platonis discipulo*, Marburg 1859.

Zimmermann, R., *Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik*. Ersten Band, Viyana: W. Braumüller 1870.

Zimmermann, R., "Ueber die Lehre des Pherecydes von Sysros und ihr Verhältniß zu außergriechischen Glaubenskreisen", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik von Fichte und Ulrici*, XXIV, s. 161-199.

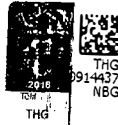
Zöllner, J. C. F., *Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*, Leipzig 1872 (BN).

PLATON ÖNCESİ FİLOZOFLAR

Friedrich Nietzsche

“Platon Öncesi Filozoflar” üzerine bu dersler, 1872-1873 tarihlidir. Nietzsche bu dersleri, 1876 yılında elden geçirmiştir. Müzisyen ve filozof Paolo D'Iorio, Almanya'nın Weimar kentindeki Goethe Schiller Arşivlerinde saklanan elyazmalarını tekrar inceledi ve derslerin daha önceki 1913 (Kröner) ve 1921 (Musalion) tarihli Almanca baskılarında bulunmayan kısımları tamamlayarak eseri eksiksiz biçimde bize sundu.

Bu kitap ayrıca yine yakın zamanda yayına hazırlanan “Filozofların Silsileleri” metnini de içeriyor.



ISBN : 978-605-9460-63-7

